

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EMERSON MARÇAL GONÇALVES

ESTADO DE EXTINÇÃO: ENSAIO SOBRE ESPECISMO E BIOPOLÍTICA

CURITIBA  
2019

EMERSON MARÇAL GONÇALVES

ESTADO DE EXTINÇÃO: ENSAIO SOBRE ESPECISMO E BIOPOLÍTICA

Dissertação apresentada ao departamento de pós graduação em Filosofia, setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA  
2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Gonçalves, Emerson Marçal

Estado de extinção : ensaio sobre especismo e biopolítica. / Emerson  
Marçal Gonçalves. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

1. Agamben, Giorgio, 1942 – Crítica e interpretação. 2. Biopolítica.  
3. Extinção. 4. Estado e exceção. I. Título.

CDD – 195



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **EMERSON MARÇAL GONÇALVES**, intitulada: **ESTADO DE EXTINÇÃO: ENSAIO SOBRE ESPECISMO E BIOPOLÍTICA**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 25 de Abril de 2019.

MARCO ANTONIO VALENTIM  
Presidente da Banca Examinadora

JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO  
Avaliador Interno Pós-Doc (UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO PARANÁ)

VINICIUS NICASTRO HONESKO  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
PARANÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

ATA Nº 251

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO  
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

No dia vinte e cinco de abril de dois mil e dezenove às 14:30 horas, na sala 603, Campus Reitoria, Ed. D. Pedro II, 6o. andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa da dissertação do mestrando **EMERSON MARÇAL GONÇALVES**, intitulada : **ESTADO DE EXTINÇÃO: ENSAIO SOBRE ESPECISMO E BIOPOLÍTICA**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná em FILOSOFIA foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), VINICIUS NICASTRO HONSKO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO Pós-Doc (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga do título de mestrando está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A BANCA RECOMENDA A PUBLICAÇÃO DA DISSERTAÇÃO EM FORMA DE LIVRO E SUJEITA SUA CONSIDERAÇÃO PELO COLEGIADO COMO CANDIDATA A INDICAÇÃO PARA O PRÊMIO ANO DE MELHOR DISSERTAÇÃO DE MESTRADO.

Curitiba, 25 de Abril de 2019.

MARCO ANTONIO VALENTIM  
Presidente da Banca Examinadora

JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO  
Avaliador Interno Pós-Doc (UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO PARANÁ)

VINICIUS NICASTRO HONSKO  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO  
PARANÁ)

Para Manoel,  
que se entregou à terra para crescer da relva que *ama*.

## **AGRADECIMENTOS**

À Alaide, minha mãe, a Manoel, meu pai e à Magda, minha irmã.

A Marcos Antônio de França. Se em algum momento a lua do rosto ficou cheia foi por causa da luz dele.

A Marco Antonio Velentim. Se às vezes vislumbro o que pensar pode significar é por causa dele.

Aos amigos: Bruninho, Camila, Carlos, César, Dilene, Eloy, Fernanda, Lucas, Geraldo, Guilherme, Gustavo, Jaque, Manu, Murilo, Rafael, Rondy, Vinícius e Wagner.

Aos membros da banca: Alexandre Nodari, Juliana Fausto e Vinícius Nicastro Honesko, por aceitarem considerar este trabalho.

Ao CNPq, pelo auxílio concedido.

## RESUMO

Este ensaio visa, no entrecruzamento da arqueologia agambeniana e da etnologia lévi-straussiana, passar em revista, numa espécie de etno-arqueologia, a monstruosa estrutura de morte que é – que parece ser – a política ocidental. Se é correto que a exceção convertida em regra, o “estado de exceção”, como possibilidade sempre presente desde os primórdios do pensamento político ocidental, constitui um dos traços principais da época em que vivemos, resta ainda, contudo, diante do atual problema da extinção, interrogar se não haveria, entre este e aquele, alguma relação, em todos os sentidos decisiva. Pois se Giorgio Agamben pode sustentar que a política ocidental se funda por uma “exclusão-inclusiva da vida humana sob a forma da vida nua”, talvez não seja menos correto sustentar, levando em consideração o modo como outros povos se relacionam com os demais viventes, que ela se funda, igualmente, por uma exclusão do não-humano do espaço constituído da *pólis*. Revendo tal estrutura originária da política desde esse ponto de vista, pretende-se sugerir, ao final deste ensaio, que muito mais do que um estado de exceção, todos os viventes da terra – sem reserva – estão expostos, hoje, a uma espécie de *estado de extinção*.

Palavras-chave: Especismo. Biopolítica. Extinção.



## ABSTRACT

This essay aims, in the intertwining of agambian archeology and levi-straussian etonology, to review, in a kind of ethno-archeology, the monstrous structure of death which is – it seems to be – Western politics. If it is correct to say that the exception made as a rule, the “state of exception”, as a possibility always present from the beginnings of Western political thought, is one of the main features of our time, it still, however, in the face of the present problem of extinction, to question whether there would be between them some complicity in every way decisive. Because, if Giorgio Agamben can vindicate that Western politics is based on an "exclusion-inclusive of human life in the form of naked life", it may be no less correct to sustain, taking into account how other folks relate to other living things, that it is also founded by an exclusion of the non-human from the space constituted of the *polis*. Reviewing the original structure of Western polity from this point of view, it is intended to suggest at the end of this essay that far more than a state of exception all the living beings of the earth – without any reservation – are today exposed to a kind of *state of extinction*.

Keywords: Speciesism. Biopolitics. Extinction.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>12</b>
 <b>Parte I – Especismo</b>	
1. “sem ver” .....	23
2. “I AM WHAT I AM” .....	27
3. Antropotecnia dos sentidos .....	29
4. “reino supremo” .....	33
5. “ciclo maldito” .....	35
6. Especismo .....	38
7. Da escravidão .....	40
8. Do especismo à biopolítica .....	45
 <b>Parte II – Biopolítica</b>	
9. “espécie” .....	48
10. Direito de morte e racismo .....	50
11. Monstruosidade .....	52
12. Poder de morte e especismo .....	55
13. Da biopolítica ao especismo .....	56
14. Excesso .....	59
15. Estado de extinção .....	62
16. A ambiguidade do animal .....	65
 Conclusão: vida nua, vida monstruosa .....	 69
REFERÊNCIA .....	75

A expansão do homem só pode significar a extinção  
de todas as espécies restantes que povoam o planeta.

(Fabian Ludueña Romandini)

Para nós, a política é outra coisa.

(David Kopenawa Yanomami)

## Introdução

Entre outras coisas, o que se costuma esperar de uma introdução é que nela sejam apresentadas, por parte do autor, as razões ou as justificativas que o levaram a desenvolver seu tema de pesquisa. Nesse sentido, sem fugir à regra, esta introdução poderia começar, por exemplo, fazendo referência ao incontável número de espécies animais que foram e são – pela mais mínima ação e pelos mais variados meios – diariamente condenadas à extinção. O livro *A Sexta Extinção*, da jornalista americana Elizabeth Kolbert, poderia, em parte, muito bem se prestar a esse propósito. Valendo-se da pesquisa de dezenas de cientistas, das mais diversas e renomadas áreas, Kolbert descreve, no detalhe, em cada um dos treze capítulos que compõem o livro, o caso emblemático de uma espécie extinta ou em vias de extinção que, tomados em seu conjunto, apontariam para um número muito mais expressivo de espécies, evidenciando, assim, o fato de que vivemos atualmente sob o signo de uma “sexta grande extinção” (KOLBERT, 2015). Isso seria, pelo menos inicialmente, mais do que suficiente como justificativa. No entanto, tendo em vista que o modo como se justifica uma pesquisa parece delimitar tanto seu alcance, quanto o alcance do problema que ela visa tratar, talvez não seja de um livro como o de Kolbert, creio, de onde se deva partir para compreender o que está em jogo nessas extinções. Ou melhor dizendo: talvez não seja *somente* de um livro como o de Kolbert, creio, de onde se deva partir para tanto. E isso por várias razões que se complementam e se entrelaçam uma na outra. Começemos então por ver quais são elas.

Em primeiro lugar, porque, embora o livro de Kolbert tenha claramente sua importância para a divulgação do problema das “extinções em massa das espécies”, ele se baseia, quase que predominantemente, em recursos estritamente científicos para a realização de suas pretensões. Mesmo quando a jornalista, por exemplo, sugere ao leitor, que “uma extinção” pode estar ocorrendo, “neste exato momento”, “mais ou menos” no quintal da casa de cada um de nós, “diante de nossos olhos” (Idem, p. 11) – algo que, por assim dizer, poderia nos ser acessível por outros meios – é ainda por apelo aos mesmos recursos que ela o faz: taxas de fundo, ocorrência normal, amostragens, estimativas, porcentagens, medições, em suma, números e cálculos. Quase como se o livro cumprisse sua função na medida em que opera uma certa tradução da linguagem técnica e densa dos cientistas para uma linguagem mais acessível, visando, assim, tornar manifesto para um público mais geral a realidade que a “sexta grande extinção” já é para aquele público mais especializado. Mas se, por um lado, com isso, o livro de Kolbert diz muito sobre o

problema atual da extinção, prestando, desse modo, um enorme serviço para sua divulgação, por outro, ele não diz nada, ou quase nada, sobre a necessidade desse público mais geral – sobre a nossa necessidade – de recorrer a um livro como o da jornalista para se ter minimamente acesso ao problema. E justamente uma breve reflexão que comece por levar em conta tal necessidade talvez acabe por revelar muito mais sobre o alcance e sobre o que de fato está em jogo nessas extinções contemporâneas do que pode parecer à primeira vista.

Assim, em segundo lugar, porque insistir em uma justificativa, seria insistir, *neste caso*, na justificativa de uma evidência, quando uma evidência, como se sabe, é precisamente aquilo que não precisa ser justificado. “Uma evidência”, escrevia um tanto ironicamente o poeta e etólogo Fernand Deligny, é “apenas e tão somente o caráter daquilo que se impõe ao espírito com tamanha força, que não há necessidade de prova alguma” (DELIGNY, 2015, p. 36). Ou ainda: “uma evidência” é aquilo que “está do lado do sensível, do lado dos mundos” (TIQQUN)<sup>1</sup>. Mas se se trata aqui, em um primeiro momento, de colocar o problema da extinção tomando-o como evidência, não se trata de tomá-lo, obviamente, como uma evidência para nós. Se se trata de tomá-lo como evidência, se trata, antes de mais nada, de tomá-lo como uma evidência para os outros – como uma evidência de segunda mão, por assim dizer. Em um curta-metragem recente (2016), vê-se bem quem são esses outros e o que significa, de fato, para eles – e talvez quem sabe, em algum momento, para nós – perceber a extinção enquanto evidência. Filmado no Parque Indígena do Xingu, com direção cinematográfica de Mari Corrêa, o curta *Para onde foram as Andorinhas?*<sup>2</sup>, tendo como pano de fundo o avanço do desmatamento praticado fora do Parque Indígena do Xingu (“nos últimos 30 anos 42% das florestas do seu entorno foram derrubadas e deram lugar a monoculturas de soja e milho”; “as nascentes do rio Xingu estão cercadas por lavouras extensivas e por pastagens”) e suas consequências para a alteração do “clima dentro dele”, mostra, de maneira muito sensível, como os povos que vivem na região vêm percebendo, através da mudança de pequenos sinais, essa alteração. A questão que confere ao curta-metragem seu título é apenas mais um, entre vários outros, desses sinais. Sobre ela em especial,

<sup>1</sup> Disponível em: <https://tiqqunim.blogspot.com/2014/09/llamamiento.html>. Última visualização em 13/07/2019.

<sup>2</sup> Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/premiado-curta-lancado-para-internet-alerta-para-mudancas-climaticas-no-xingu>. Última Visualização em 13/07/2019.

Tuim Kawaiwete, integrante de um dos dezesseis povos indígenas que vivem na região do Parque, conta o seguinte:

– A andorinha é o verdadeiro pássaro que traz chuva. É por isso que os Kawaiwete diziam: “– Olha aí as andorinhas, elas estão chegando!”. É assim que nós, os Kawaiwete, dizemos uns aos outros. É ela quem traz a chuva. Quando a chuva está para cair elas se juntam. Muitas mesmo! Mas hoje em dia não tem mais isso. Não saberei se vou conseguir identificar a chuva com antecedência. Porque o pássaro que traz a chuva não vem? Eu fico me perguntando isso.

É difícil saber, baseando-se apenas nas informações complementares fornecidas pelo curta-metragem, que espécie de andorinhas habitam aquela região do Xingu. Mais difícil ainda é saber o que, de fato, ocorreu com elas. O curta parece deixar propositalmente sem resposta a questão que lhe confere título. Levando em conta alguns materiais de apoio disponíveis na internet, ao que parece, as andorinhas não constam entre as aves extintas e/ou ameaçadas de extinção no Brasil – pelo menos não até este momento. Seria possível, então, que diante da ameaça provocada pelo avanço do desmatamento ocorrido fora do Parque, como numa espécie de resistência não-humana à extinção, elas teriam optado, como último recurso, pela fuga, pela deserção? Difícil saber! Seja como for, o que neste caso dos Kawaiwete importa, pelo menos por ora, é menos o fato de que as andorinhas possam estar em vias de serem extintas do mundo, do ‘nosso’ mundo, e mais o fato de que elas já o foram, em certo sentido, extintas do mundo dos Kawaiwete, do mundo deles. Mais ainda: o que realmente importa é como a completa presença deles ao seu mundo, isto é, àquilo que os constituem, permitiu aos Kawaiwete, através da constatação de uma dessincronia entre pequenos sinais – a ausência do pássaro que deveria anunciar a chegada da chuva e não o faz mais – perceber tanto o desaparecimento de uma espécie, as andorinhas, quanto as consequências nada animadoras que essa percepção reserva ao futuro por vir.

Se não cabe aqui, então, partir somente de uma perspectiva estritamente científica para abordar o problema da extinção é porque, como o exemplo dos Kawaiwete mostra bem, há uma outra: uma perspectiva muito mais sensível, na qual a mínima alteração é apreendida não através de números e cálculos, mas apreendida sensivelmente, como uma evidência. E se não evidente ainda para nós, como se disse, ao menos já evidente para os outros, para os Kawaiwetes. Diante disso, seria preciso, creio, dar então um passo atrás e, ao invés de começar procurando justificar as páginas que seguem, valendo-se da referência a um incontável número de espécies extintas, começar, em vez

disso, e antes de mais nada, interrogando-se pela razão que leva à extinção a continuar sendo, para nós, acessível, quase que predominantemente, somente nesses termos. Em outras palavras: por que muitas vezes podemos nos informar sobre as extinções, e até, em certa medida, nos mobilizar contra ela, mas continuamos, por assim dizer, sem ter dela uma experiência sensível – mesmo quando se trata, como sugere Kolbert em seu livro, de uma extinção que pode estar ocorrendo, “neste exato momento”, “diante de nossos olhos”, mais ou menos no quintal da casa de cada um de nós? Será que questões como essa não poderiam revelar muito mais sobre o que está em jogo nessas extinções do que qualquer outra? E se por vezes parecemos evitá-la não seria pela simples razão de não quisermos ver refletido nesse espelho pouco lisonjeiro que ela nos devolve a imagem de nossa “alma em farrapos”, de “nossa ausência d[e] mundo”, de “nossa impotência íntima para habitá-lo” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 37-38)? Será que o que se evita, quando se evita uma questão como essa, é reconhecer, ao fim e ao cabo, nossa implicação direta no problema? Parece que sim, pois não se pode esquecer o que diz Sadea Yudja, integrante do povo Yudja, também habitante do Parque Indígena do Xingu: “– Olhem como vocês os brancos destroem a floresta”<sup>3</sup>.

Mas isso não é tudo. Além de permitir, por meio de tal deslocamento, que uma questão como essa seja colocada, a perspectiva aberta por *Para onde foram as andorinhas* permite ainda tanto problematizar aquilo que o livro de Kolbert parece conceber como sendo a origem das extinções bem como, a partir disso, ampliar o alcance mesmo do problema. Se dissemos, inicialmente, que o livro de Kolbert poderia, apenas em parte, se prestar ao propósito desta introdução, era porque, grosso modo, já considerávamos ali que entre a perspectiva predominantemente científica, assumida pela jornalista, e a perspectiva indígena, aberta pelo curta-metragem, havia uma diferença em todos os sentidos fundamental no que diz respeito à própria origem das extinções. Ao fazê-la coincidir com o surgimento “dessa espécie daninha” que é o “homem” (KOLBERT, 2015), a jornalista deixa de enfatizar que não se trata do surgimento de todo e qualquer homem que acarreta em consequências nefastas para as demais espécies, mas, ao contrário, do surgimento de um certo tipo de homem, de um homem muito particular: do homem ocidental/ocidentalizado (ou ainda nas palavras de Sadea Yudja: do “homem branco”). Ao não enfatizar que se trata deste homem, em particular, e não de todos homens, em geral, Kolbert deixa de fora do problema das extinções a própria condição

---

<sup>3</sup> Ver também *Para onde foram as andorinhas?*.

de desaparecimento – seja via genocídio, seja via etnocídio<sup>4</sup> – a que estão submetidos muitos outros povos humanos, diferentemente humanos, que povoam o planeta. Para endossar isso, basta lembrar – se é que é possível esquecer – o que se pergunta ainda, quase no final do curta-metragem, o mesmo Sadea Yudja: “– Como vamos ficar quando os brancos acabarem com a floresta?”<sup>5</sup>.

Uma vez mais então: “– Para onde foram as andorinhas?”; “– Olhem como vocês os brancos destroem a floresta.”; “– Como vamos ficar quando os brancos acabarem com a floresta?”. Colocado assim, também desde essa outra perspectiva, a partir dessas três sentenças, o problema da extinção ganha em amplitude e em complexidade. Pois, por um lado, não se trata de considerar somente as extinções de outras espécies, mas também de considerar, por outro, as extinções de outros povos. Nesse sentido, ao que parece, uma pesquisa que pretenda investigar o inquietante poder de morte que nossa época dirige a tantas outras espécies não pode abrir mão de investigar, conjuntamente, o igualmente inquietante poder de morte que ela dirige também a tantos outros povos. Com efeito, especismo – isto é, o ponto de vista de que uma espécie, por se considerar superior, pode dispor como quiser das demais – e racismo – isto é, o ponto de vista de que um povo ou uma cultura, por se considerar superior, pode dispor como quiser das demais – parecem ser as duas faces de um mesmo problema funesto. Além disso, por outro lado, colocado nesses termos, somos quase que obrigados, como se viu, a reconhecer nossa implicação direta no problema. E se não é então somente de um livro como o de Kolbert que se deve partir, é também porque não se pode perder de vista, neste caso, o ponto onde o problema nos toca diretamente, a saber: nos compromissos que, querendo ou não, as páginas que se seguem mantêm com a extinção em curso. Pois não se pode esquecer – pelo menos não gostaria de esquecer – que elas só foram possíveis no interior mesmo dessa problemática e com tudo que ela implica para os demais viventes. Não se pode esquecer, por exemplo, que o momento em que as universidades públicas brasileiras, em nossa história recente, mais investimento receberam para o desenvolvimento de suas pesquisas, coincidiu com o momento em que mais crimes foram cometidos contra a floresta Amazônia e seus habitantes: quase como se a contrapartida necessária para o “subdesenvolvido” se

---

<sup>4</sup> “Se o termo genocídio remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente [...] (CLASTRE, 2011, p. 78-79).

<sup>5</sup> Ver: *Para onde foram as andorinhas?*.



“desenvolver” fosse a perpetuação, em escala nacional, daquilo que, em escala continental, Lévi-Strauss via como condição de possibilidade para o desenvolvimento da sociedade ocidental entre os séculos XVI e XIX, a saber, a destruição escancarada do Novo Mundo:

Em primeiro lugar, as sociedades que hoje chamamos de “subdesenvolvida” não o são por si mesmas, e seria equivocado concebê-las como exteriores ao desenvolvimento ocidental ou como tendo permanecido indiferentes diante dele. Na verdade, foram essas sociedades que, por sua destruição entre os séculos XVI e XIX, tornaram possível o desenvolvimento do mundo ocidental [...]. Em segundo lugar, a relação não pode ser concebida em abstrato. Não se pode desconsiderar o fato de ela vir-se manifestando de modo concreto, há vários séculos, na violência, na opressão e no extermínio (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 348-349).

Ou ainda, em outras palavras, como diziam os autores de *O que é a filosofia?*, em um contexto ligeiramente diverso do que aqui se reivindica, não se pode esquecer, em suma, dos “compromissos vergonhosos” que “não cessamos de estabelecer” com nossa “época”:

E a vergonha de ser um homem, nós não a experimentamos somente nas situações extremas descritas por Primo Levi, mas nas condições insignificantes, ante a baixeza e a vulgaridade da existência que impregnam as democracias, ante a propagação desses modos de existência e de pensamento-para-o-mercado, ante os valores, os ideais e as opiniões de nossa época. A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro. Não nos sentimos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Esse sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia. Não somos responsáveis pelas vítimas, mas diante das vítimas. E não há outro meio senão fazer como o animal (rosnar, escavar o chão, nitrir, convulsionar-se) para escapar ao ignóbil: o pensamento mesmo está por vezes mais próximo de um animal que morre do que de um homem vivo, mesmo democrata (DELEUZE&GUATTARI, 2010, p. 130).

Entretanto, é preciso não perder de vista aqui que, no que se refere a estas páginas, a vergonha é experimentada na constatação de que o lugar que se ocupa e, por assim dizer, o papel (homem, cidadão, estudante) que se cumpre não são alheios ao horror de um mundo que não medirá esforços em extinguir tudo que vive para permanecer como tal, mas são, pelo contrário, condicionados por ele. Neste ponto, todavia, alguém poderia muito bem objetar – e de certa maneira teria razão –, que talvez não se possa ser de todo responsável nem pelo lugar que se ocupa nem pelo papel que se cumpre. Mas, embora não se possa ser de todo responsável por isso, pode-se sê-lo, pelo menos, responsável pela completa identificação com esses papéis ou não. E o que a vergonha possibilita, ao que

parece, é a abertura a uma desidentificação que, uma vez assumida, permite, em alguma medida, trair – ou mesmo sabotar – os “compromissos vergonhosos” que mantêm essa “monstruosa máquina de morte”<sup>6</sup> funcionando.

É de tudo isso então, creio, de onde seja preciso partir: tanto do especismo quanto do racismo, tanto dos outros quanto de nós mesmos, tanto de nossa vida, ou de nosso modo de vida, quanto de suas consequências funestas para a vida de outros povos, para a vida de outros seres, tanto da vergonha, da “vergonha de ser um homem”, quanto do fato de que Deleuze e Guattari viam nela um “dos motivos mais poderosos da filosofia”. E partir de tudo isso para tentar compreender em outra chave a origem do problema das extinções. Nem buscá-la na totalidade da espécie humana, como parece ser o caso de Kolbert, tampouco buscá-la *apenas* por referência a um tipo particular de homem, o “homem branco”, mas buscá-la, antes de mais nada, em uma certa “estrutura impessoal”<sup>7</sup> de mundo que é – que talvez seja –, de algum modo, consubstancial a este mesmo homem.

Um reconhecido filósofo de nossa época afirmou, há alguns anos, e em mais de uma ocasião, que “a arqueologia [...] é a única via de acesso ao presente” (AGAMBEN, 2009, p.142), pois “uma investigação filosófica” que não tenha, hoje, tal forma “corre o risco de acabar em falação” (AGAMBEN, 2018)<sup>8</sup>. Valendo-se dessa premissa metodológica, Giorgio Agamben empreendeu, nas últimas duas décadas, uma longa “arqueologia da política” ocidental (AGAMBEN, 2017, p, 295). Reunida sob o título de *Homo Sacer*, essa abrangente pesquisa, composta de várias partes, teve como um de seus objetivos principais, conforme esclarece o autor na última delas, “rediscutir o lugar e a própria *estrutura* (grifo meu) originária da política, a fim de trazer à luz o *arcana imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento” (Idem, p. 295). Essa estrutura – explicita ainda Agamben – “consiste em uma *ex-ceptio*, em exclusão inlussiva da vida humana

---

<sup>6</sup> Esse manter-se vivo a qualquer preço, por uma cega compulsão de derrotar a morte, é em si um meio de semear a morte. Todos que não aceitam inteiramente a vida, que não incrementam a vida, ajudam a encher o mundo de morte. [...] Por simples pressão externa [...] podemos nos tornar parte de uma monstruosa máquina de morte. (MILLER, 2017, p. 264-265).

<sup>7</sup> “El mandato de la responsabilidad ética individual nunca fue más fuerte que hoy en día; en su libro *Marcos de guerra*, Judith Butler utiliza el término *responsabilización* para referirse a este fenómeno. Por eso es necesario, más que nunca antes, cargar las tintas nuevamente en la estructura. En lugar de afirmar que todos, es decir cada *uno*, somos responsables del cambio climático, podríamos decir que nadie en verdad los es y que ese es el problema. La causa de la catástrofe ecológica está en una *estructura impersonal* que, aunque es capaz de producir todo tipo de efectos, no es capaz de quedar sujeta a responsabilidad” (FISHER, 2018, p. 104) (Grifo meu).

<sup>8</sup> Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/tag/giorgio-agamben/>. Última visualização em 11/07/2019.

na forma da vida nua” (Idem, 295). Uma das teses principais que emergem como conclusão provisória da identificação desta estrutura é aquela, presente já no primeiro volume do projeto, e constantemente retomada por Agamben, segundo a qual “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé e bíos*” (AGAMBEN, 2014, p, 175). Frente a isso, para Agamben, decisivo para a compreensão da transformação radical pela qual passa a modernidade política do Ocidente não está tanto, como sustentava Michel Foucault (FOUCAULT, 2010), “a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima,” nem o fato de que nela a vida biológica, a “vida nua”, tendeu, cada vez mais, a se tornar “objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal”, mas antes o fato de que

lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção (Idem, p, 16).

E é nesse contexto que deve ser compreendida ainda tanto a tese complementar proposta por Agamben no final de *Homo Sacer I*, segundo a qual “a biopolítica [seria] [...] pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (Idem, 14) quanto a constatação de que uma “política integralmente nova” (Idem, p, 181), uma “outra política” (AGAMBEN, 2016, p. 3), só poderia ser pensada sob a condição de desativar, em primeiro lugar, a estrutura originária que funda o espaço da política: “e não será possível pensar uma outra dimensão da política e da vida se primeiro não formos capazes de desativar o dispositivo de exceção da vida nua” (AGAMBEN, 2014, p. 334).

Todavia, aquilo para o que o exemplo do curta-metragem parece apontar é que isso que, em linhas gerais, chega até nós através do tempo, que interdita nosso acesso ao presente, à presença, e que parece consistir no objeto por excelência da arqueologia (AGAMBEN, 2009), pode ser complexificado se for levado em conta não simplesmente o passado e/ou a tradição, mas também aquilo que nos é contemporâneo, absolutamente contemporâneo, e que nos chega, por assim dizer, vindo através do espaço. Para onde foram as andorinhas? é apenas um exemplo, entre outros possíveis, dessa “contemporaneidade absoluta” <sup>9</sup> incessante e insistentemente dirigida a nós. Nesse

---

<sup>9</sup> “Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente ‘horizontal’ com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco

sentido, as três sentenças do curta-metragem destacadas anteriormente constituem, em seu conjunto, um acesso privilegiado tanto ao impacto catastrófico da ausência que é o homem ocidental sob os diferentes povos humanos e não-humanos como também fornecem elementos que permitem complexificar aquela “estrutura originária da política” identificada por Agamben. Em falas como as que estão presentes no curta, podemos notar, com aguda clareza, como, por exemplo, a ideia de uma espécie humana completamente isolada – em termos políticos – das demais espécies, tão cara à tradição ocidental, soa, para dizer o mínimo, completamente inconsequente. Pois, ao que parece, o que está em jogo na própria interrogação que confere ao curta-metragem seu título é nada menos do que toda uma outra maneira de se relacionar com os demais viventes. E não é então à toa que o desaparecimento das andorinhas pôde ser notado tal como foi pelos Kawaiwetes. Mas se é assim, não estaria aí, já em ato, ocorrendo não tão longe de nós, toda uma “outra política”? Mas, neste caso, toda uma “outra política” na qual não estariam implicadas apenas as relações de um povo em relação a si mesmo e/ou as relações de um povo em relação a outros povos, mas toda uma “outra política” na qual estariam implicadas, sobretudo, as relações de um povo com todo o seu entorno, com tudo aquilo que os constituem, em suma, com tudo aquilo que vive? Parece que sim! E se Sadea Yudja pôde perguntar, ao final do curta-metragem, como é que seu povo irá “ficar quando os brancos destruírem a floresta”, talvez seja porque aquilo que eles, os Yudja, são e aquilo que a floresta é, façam parte de um e mesmo *continuum*: talvez para eles, como disse certa vez o líder e xamã David Kopenawa Yanomami, “a política [também seja] outra coisa”:

Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: “Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?”. Desde então, viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política. Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem a nossa morte para se apossar de nossas terras. Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: “Sejamos amigos! Siga nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!”. Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus. Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de Hayakoari, o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão

---

esclarecido, ou vítimas de um denunciismo desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade absoluta*” (VIVEIROS DE CASTRO In KOPENAWA&ALBERT, 2015, p. 34).

ruis e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras”. (KOPENAWA&ALBERT, 2015, p. 390).

Dito isso, este ensaio visa, no entrecruzamento da arqueologia agambeniana e da etnologia lévi-straussiana, passar em revista, numa espécie de etno-arqueologia, a monstruosa estrutura de morte que é – que parece ser – a política ocidental para tentar “trazer à luz seu *arcana imperii*” especista. Se é correto afirmar que a exceção convertida em regra, “o estado de exceção”, como possibilidade sempre presente desde os primórdios do pensamento político ocidental, constitui um dos traços principais da época em que vivemos, cabe ainda, contudo, interrogar, tendo em vista o atual problema da extinção, se não haveria, entre este e aquele, alguma relação em todos os sentidos decisiva. Em outros termos: se “o rendimento fundamental do poder soberano” é, segundo Agamben, “a produção da vida nua como elemento político originário e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bios*”, o que acontece com a natureza, com a “simples *zoé*”, quando, na Modernidade, as fronteiras sobre as quais repousavam “o inteiro sistema político” dos homens “se esfumam e se indeterminam” e “a vida nua que o habitava libera-se na cidade” tornando-se “simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político” (AGAMBEN, 2014, p. 16)? Não haveria aí, nessa “irreduzível zona de indistinção” que caracteriza, segundo o filósofo, a Modernidade política do Ocidente, a acentuação de uma tendência igualmente sempre presente no pensamento político ocidental em isolar, cada vez mais, aquilo que nos habituamos a chamar de homem do contato com as demais formas de vida? Será que em tal acentuação não estaria em jogo, entre outras coisas, as consequências devastadoras que ‘vemos’ ocorrer, hoje, diante de nós? Pois se é correto, como sustenta Agamben, que a política ocidental se funda por uma “exclusão-inclusiva da vida humana sob a forma da vida nua” não é menos correto sustentar, levando em conta, por exemplo, a maneira como outros povos se relacionam com os demais viventes, que ela se funda – igualmente – pela exclusão do não-humano do espaço constituído da *pólis*. Revendo tal “estrutura originária” à luz dessas questões, talvez se possa perguntar, ao final deste ensaio, se mais do que a um “estado de exceção” (Idem, p. 16), todos os viventes da terra – sem reserva, já que tal acentuação, ao que parece, é, no limite, ela mesma, suicida – não estariam expostos a um *estado de extinção*. Diante de um simples ‘sim’ dado a essa hipótese, haveria que se perguntar ainda se aquela

“outra política”, entrevista e desejada por Agamben, seria capaz, em todos os sentidos, de fazer frente aos desafios que a época nos impõe ou se, pelo contrário, deveria ela também ser abandonada em favor de uma *outra coisa*. Isso, muito experimentalmente, é o que as páginas seguintes pretendem ensaiar.

Essai, conhecido em francês desde o século XII, provem do baixo latim *exagium*, a balança; ensaiar deriva de *exagiare*, que significa pesar. Nas proximidades desse termo se encontra *examen*: agulha, lingueta do fiel da balança, e, por extensão, exame ponderado, controle. Mas um outro sentido de exame designa o enxame de abelhas, a revoda dos pássaros. A etimologia comum seria o verbo *exigo*, forçar para fora, expulsar, e daí exigir. Quantas tentações, se o sentido nuclear das palavras atuais devesse resultar do que elas significam num passado longínquo! O ensaio seria a pesagem exigente, o exame atento, mas também o enxame verbal cujo impulso se libera [...] (STAROBINSKI, 2011, p. 1-2).

## Parte I

### Especismo

#### 1. “sem ver”

Tendo em vista a perspectiva que aqui nos interessa, nada mais importante do que começar, então, pelo projeto moderno de ausência – ausência em relação a si, aos outros e aos mundos outros – que é o homem ocidental, esse pleonasma. E nada mais significativo do que fazer isso a partir daquele que foi um dos mais expressivos antropólogos do século XX. Pois, sem dúvida, é em Claude Lévi-Strauss e em sua ciência, a etnologia, onde se pode encontrar, de modo privilegiado, o princípio que funda a ausência que é esse homem. Na obra de Lévi-Strauss, tal princípio é encontrável, por exemplo, em 1962, quando o antropólogo, por ocasião da celebração do 250º aniversário de nascimento de Jean Jacques Rousseau, profere, em Genebra, um discurso no qual procura testemunhar a importância fundamental que este teve para a etnologia<sup>10</sup>. Para tanto, em seu pronunciamento, Lévi-Strauss lança mão de uma contraposição entre dois princípios divergentes que animaram, cada um a seu modo, duas maneiras distintas de conceber não só as ciências humanas, mas também o próprio sujeito que conhece. O primeiro deles, cuja descoberta Lévi-Strauss atribui à Rousseau, ao recusar “as identificações obrigatórias” em favor de “identificações livres” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 52), criou as condições de possibilidade para o surgimento da etnologia. O segundo, cuja descoberta Lévi-Strauss atribui especialmente a Descartes, e contra o qual o primeiro é uma resposta<sup>11</sup>, ao priorizar “as provas de existência do eu” e “as identificações obrigatórias” em detrimento das diferenças antropológicas que compunham o “gênero humano” (Idem, p. 48), deu lugar a uma concepção de humanidade radicalmente excludente, na medida em que nela o outro – os outros – estariam, pelo menos em um primeiro momento, como que ausentes:

É a Rousseau que devemos a descoberta desse princípio, o único em que podem se fundar as ciências humanas, mas que permaneceria inacessível e incompreensível enquanto a filosofia, partindo do Cogito, seguisse prisioneira das pretensas provas do eu, sem poder almejar fundar uma física se não renunciasse a fundar uma sociologia, e mesmo uma biologia. Descartes crê

<sup>10</sup> O texto da conferência foi incluído posteriormente por Lévi-Strauss na coletânea de artigos intitulado *Antropologia estrutural dois*.

<sup>11</sup> “É mesmo o fim do Cogito que Rousseau proclama, aventando essa solução audaciosa. Pois até então tratava-se de não colocar o homem em questão, isto é, de garantir, com o humanismo, uma “transcendência redobrada”” (Idem, p. 50).



passar diretamente da interioridade de um homem para a exterioridade do mundo, *sem ver* que entre esses dois extremos estão as sociedades, as civilizações, ou seja, mundos de homens (Idem, p. 48.) (Grifo meu).

Se Lévi-Strauss pôde em seu pronunciamento, a partir de Rousseau, formular o princípio que funda a etnologia dizendo que “para poder se aceitar nos outros, objetivo que o etnólogo atribui às ciências humanas, é preciso antes se recusar em si mesmo” (idem, p. 48); aquele outro princípio, seguindo a mesma estrutura da formulação lévi-straussiana, talvez poderia sê-lo, por nós, formulado nos seguintes termos: para poder se aceitar em si mesmo, objetivo que o filósofo – pelo menos em sua vertente hegemônica – atribui às ciências humanas, é preciso antes recusar os outros.

A formulação que propomos parece estar mais ou menos de acordo com o que diz Lévi-Strauss em seu pronunciamento. No entanto, é preciso esclarecer um pouco melhor o sentido da ausência, desse “sem ver”, que caracterizar, segundo a visão do antropólogo, o gesto cartesiano por excelência. Pois se, por um lado, tal formulação pode dizer muito sobre a ausência dos outros povos na constituição do humanismo moderno – povos cujas informações de existência, como se sabe, por conta do descobrimento do Novo Mundo, já haviam chegado à Europa no momento em que Descartes escrevia sua obra – por outro, ela não diz nada – ou pelo menos não diz diretamente – sobre uma outra ausência não menos importante. Refiro-me aqui àquela paradoxal ausência que o homem moderno, que o sujeito moderno, mantém, *em certo sentido*, em relação a si mesmo. Tentemos, pois, nas linhas seguintes, explorá-la um pouco mais no detalhe.

À primeira vista, a diferença que anima cada um dos princípios parece residir no deslocamento que Rousseau promove, em relação a Descartes, nas noções de identificação e de identidade. Mas tal deslocamento é, contudo, apenas secundário em relação a uma diferença muito mais essencial<sup>12</sup>. Não se trata, segundo a interpretação que Lévi-Strauss faz de Rousseau, de simplesmente promover uma inversão dos polos onde o processo de identificação se dá: não se trata de ao invés de fazê-la coincidir com o “si mesmo” (Descartes) fazê-la coincidir com o “outro” (Rousseau). Trata-se isso sim, e antes de mais nada, de operar uma espécie de transformação na noção mesma de identidade. Nesse sentido, a diferença essencial que anima cada um dos princípios reside, ao que parece, na importância que cada um dos autores confere aos sentidos. No caso do

---

<sup>12</sup> “O pensamento de Rousseau brota, portanto, a partir de um duplo princípio, o da identificação a outrem e até ao mais “outrem” de todos os outrens, até um animal; e o da recusa da identificação a si mesmo, ou seja, da recusa de tudo que pode tornar o eu “aceitável”. Essas duas atitudes se complementam, e a segunda inclusive funda a primeira” (Idem, p. 51).



princípio cartesiano, para atestar isso, basta lembrar, mesmo que brevemente, a importância – neste caso negativa – conferida a eles por Descartes nas *Meditações*. Logo no início desse livro – sem sombra de dúvidas um dos mais admirados pela tradição filosófica ocidental – a primeira atitude do filósofo em relação a eles é o de justamente colocá-los em dúvida, pois, sem este gesto inicial, o projeto mesmo de “estabelecer algo de sólido e duradouro nas ciências” (DESCARTES, 1999, p. 250) se mostraria completamente inviável. Por outro lado, ao colocar os sentidos como condição mesma do conhecimento, ao duvidar, não dos sentidos, mas de que o sentimento de sua existência provenha de “um sentimento próprio” – “Tenho eu um sentimento próprio ou só a sinto por minhas sensações” (ROUSSEAU *Apud* LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 49) – ao aceitar duvidar de si, ao invés de recusar o outro, o princípio rousseauiano atribui positivamente a eles um lugar de máxima importância: “com Jean Jacques Rousseau a humanidade inteira aprende a sentir” (Idem, p. 47).

Mas se é isso mesmo, por qual razão Descartes precisa pôr em dúvida os sentidos no início de suas *Meditações*? O que há neles de tão problemático que inviabilizaria sua teoria do conhecimento? Ainda mais especificamente: que relação há entre o gesto cartesiano e a acusação dirigida por Lévi-Strauss a Descartes segundo a qual ao enfatizar “as provas de existência do eu” e “as identificações obrigatórias” este não teria visto que entre “a interioridade de um homem” e “a exterioridade do mundo” havia “as sociedades, as civilizações, ou seja, mundos de homens”?

Se levarmos em conta o que é dito tanto por Descartes no início das *Meditações* como o que é dito por Lévi-Strauss em seu pronunciamento, as razões não são difíceis de compreender. Em primeiro lugar, porque para levar adiante uma investigação de tal envergadura, Descartes não poderia começar confiando naquilo que causa, naquele que pretende conhecer, alguma dúvida. Para se autofundar, o “penso, logo existo”, o *Cogito* cartesiano, precisa colocar em dúvida os sentidos, visto que esta é a condição sem a qual o próprio sujeito que conhece não pode, ele mesmo, se constituir como “sólido e duradouro”. Para compreender o que há neles de tão problemático é preciso começar por compreender que o “estabelecer” a que se refere Descartes no início das *Meditações* passa, simultaneamente, pelo estabelecimento do próprio sujeito que conhece como algo “sólido e duradouro”, como algo autônomo em relação às coisas. É a própria estabilidade do sujeito que se joga nesse gesto – só em aparência banal – cartesiano. Para que tudo aquilo que chegue através dos sentidos não cause dúvida naquele que conhece, é preciso começar, paradoxalmente, colocando em dúvida isso que, no sujeito, pode dar margem a

toda dúvida. Precisamente nesse ponto, as duas primeiras questões levantadas anteriormente se entrelaçam com a terceira. Uma vez aplicado às ciências humanas, o princípio cartesiano precisa, para garantir a estabilidade do sujeito humano, recusar, através da colocação em dúvida dos sentidos, toda “diferença antropológica” que compõe o assim chamado “gênero humano”.

Mas isso não é tudo. Tentemos ainda olhar a questão um pouco mais de perto. O que precisamente Descartes rejeita quando coloca em dúvida os sentidos? Seguindo a contraposição entre os princípios feita por Lévi-Strauss entre Rousseau e Descartes o que este rejeita ao colocá-los em dúvida são as modificações a que o homem ficaria suscetível caso concedesse aos sentidos alguma validade epistemológica. No pronunciamento de Lévi-Strauss, isso fica evidente quando o antropólogo destaca aquele que seria, por assim dizer, um dos objetivos principais de Rousseau: “perceber as modificações de minha alma e suas sucessões”; “farei comigo, em certo sentido, as operações que os físicos fazem com o ar para determinar seu estado dia a dia” (ROUSSEAU *Apud* LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 49). Se isso é correto, talvez não seja exagero sugerir que, ao colocar os sentidos em dúvida, aquilo que Descartes rejeita é uma parte do homem – a parte não-humana do homem, a parte de si que ele compartilha com os demais viventes. Caso os sentidos fossem mantidos – pelo menos tal como eles aparecem no início das *Meditações* – isso impediria que o próprio “si mesmo” viesse a se constituir como algo “sólido e duradouro”, como uma identidade. Mas se é isso mesmo, então não caberia ver a ausência dos outros povos na constituição do humanismo moderno também sob um outro ponto de vista? Se “as sociedades, as civilizações, o[s] mundos de homens” estão ausentes do pensamento cartesiano não seria porque o próprio modelo de humanidade que o *Cogito* inaugura estaria, ele mesmo, de certa maneira, também ausente?

Com efeito, se sugerimos, inicialmente, uma possível versão para a formulação lévi-straussiana do princípio cartesiano, cabe agora, contudo, complementá-la. Pois se dissemos que o sujeito moderno – ou o humanismo moderno – para poder se aceitar em si mesmo precisava, antes, recusar os outros, é necessário agora acrescentar que a recusa dos outros passa, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, por uma recusa de si, de uma parte de si.

## 2. “I AM WHAT I AM”

Mas se isso é correto, se, como se viu, a recusa do outro implica, ao mesmo tempo, uma recusa de si, uma consequência importante do gesto cartesiano talvez se mostre, agora, imediatamente mais clara. Porquanto, não poderíamos nos perguntar, diante disso, se toda crueldade de que o humanismo moderno é capaz não resultaria, em suma, de uma recusa fundamental em sentir? Ou ainda, em outras palavras: não seria por que o “eu”, por que o ego cartesiano, se constitui a partir de uma recusa em sentir é que ele está então apto a cometer todos os seus crimes, apto a cometer todas as suas mais terríveis crueldades? Sobre estas em especial, quase no final de seu pronunciamento, Lévi-Strauss diz:

Mas é hoje, para nós que sentimos, como pronunciava Rousseau a seu leitor, “o pavor daqueles que terão a infelicidade de viver depois de ti” (*Discurso sobre a origem da desigualdade*), que seu pensamento adquire seu alcance máximo. Neste mundo, talvez mais cruel com o homem do que jamais foi, em que proliferam todos os métodos de extermínio, massacres e tortura, que certamente nunca deixaram de ser reconhecidos, mas que nos contentávamos em pensar que não contavam mais, simplesmente porque eram reservados a populações distantes que o sofriam, segundo se alegava, em nosso proveito e, em todo caso, em nosso nome; nos dias de hoje, aproximados por efeitos de um povoamento mais denso, que encolhe o universo e não deixa nenhuma porção de humanidade ao abrigo de uma abjeta violência; nos dias de hoje, digo, o pensamento de Rousseau expõe as taras de um humanismo decididamente incapaz de fundar no homem o exercício da virtude, pode nos ajudar a rejeitar uma ilusão cujos funestos efeitos, infelizmente, podem ser medidos pela observação em nós mesmos e sobre nós mesmos. Não foi, afinal, o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações? (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 53).

Como foi dito, o texto original da conferência de Lévi-Strauss data de 1962. Aquilo que ele aborda, compreende, contudo, um período bem mais amplo – os “últimos quatro séculos” (Idem, p. 53) –, mas cujos “efeitos funestos”, como não deixa de sublinhar o antropólogo, podem ainda ser “observados em nós mesmos e sobre nós mesmos”. De 1500 a 1962 pouco, ou muito pouco, segundo a visão do antropólogo, parece ter mudado. De 1962 para cá, pouco, ou muito pouco, pelo menos no que diz respeito a essas crueldades, parece ter mudado (veja-se, por exemplo, o que ocorre, ainda hoje, no Parque Indígena do Xingu). Possivelmente, isso se deva, entre outras coisas, à importância fundamental que tal princípio continua a ter para o funcionamento das sociedades ocidentais/ocidentalizadas no interior da qual vivemos. Apesar de toda crueldade há séculos reiteradamente denunciada, o funcionamento das sociedades contemporâneas

continua, de algum modo, profundamente dependente dele. Isso tanto é verdade, que não por acaso, há alguns anos, um panfleto político intitulado *A insurreição que vem*, publicado na França em 2007, enfatizou, de maneira muito contundente, o quanto a dominação político-econômica não apenas continua a investir nele sob as vestes, agora, de uma aparente “campanha publicitária” como ainda parece tê-lo desenvolvido e o levado além:

“I AM WHAT I AM”. É essa a última oferta do marketing ao mundo, o último estágio da evolução publicitária, além, muito além de todas as exortações a sermos diferentes, a sermos nós mesmos e a bebermos Pepsi. Décadas de conceitos para aqui chegar, à tautologia pura. EU = EU [...] “I AM WHAT I AM”. Nunca a dominação tinha encontrado palavra de ordem tão insuspeita. A manutenção do Eu num estado de semi-ruína permanente, de semi-desfalecimento crônico, é o segredo mais bem guardado da atual ordem das coisas. O Eu frágil, deprimido, auto-crítico, virtual é, por essência, o sujeito indefinidamente adaptável que requer uma produção baseada na inovação, na obsolescência acelerada das tecnologias, na constante transformação das normas sociais, na flexibilidade generalizada. É ao mesmo tempo o mais voraz consumidor e, paradoxalmente, o Eu mais produtivo, aquele que se lançará com mais energia e avidez sobre o menor projeto, para depois voltar ao seu estado larvar original [...] É vertiginoso ver o “I AM WHAT I AM” da Reebok entronado no topo de um arranha-céu de Xangai. O Ocidente avança em todas as direções, tal como o seu cavalo de Tróia preferido, essa antinomia mortífera entre o Eu e o mundo, o indivíduo e o grupo, entre apego e liberdade [...] “I AM WHAT I AM” não é portanto uma simples mentira, uma simples campanha publicitária, mas sim uma campanha militar, um grito de guerra lançado contra tudo o que existe entre os seres, contra tudo o que circula indistintamente (COMITÊ INVISÍVEL, 2013, p. 19-21)<sup>13</sup>.

No entanto, em relação ao que foi visto, essa passagem evidencia pelo menos dois descolamentos principais. Por um lado, aquele princípio que antes era reservado, por assim dizer, a alguns poucos, assume agora, ao que parece, com algumas nuances, um alcance quase planetário. Por outro, o uso que a dominação político-econômica, em sua fase atual, faz dele se mostra agora muito particular. Se em Descartes, como se viu, tratava-se de assegurar, a qualquer preço, através da colocação em dúvida dos sentidos, a identidade e estabilidade do sujeito, fazendo com que ele permanecesse, tanto quanto

---

<sup>13</sup> O que há além ou aquém dessa “antinomia mortífera”? O que há “entre os seres”? O que há, em suma, “contra tudo [isso] que circula indistintamente”? Como respostas a tais perguntas, pode-se ler, em seguida, ainda no mesmo panfleto político, a resposta: “O QUE SOU”, então? Atravessado desde a infância por fluxos de leite, de cheiros, de histórias, de sons, de afetos, de cantigas, de substâncias, de gestos, de ideias, de impressões, de olhares, de cantos e de comida. O que sou? Completamente ligado a lugares, sofrimentos, ancestrais, amigos, amores, acontecimentos, línguas, recordações, a todo o tipo de coisas que, obviamente, não são eu. Tudo o que me prende ao mundo, todos os laços que me constituem, todas as forças que me povoam não tecem uma identidade, como me incitam a apregoar, mas antes uma existência singular, comum, viva, e de onde, aqui e ali, de vez em quando, emerge esse ser que diz “eu”. O nosso sentimento de inconsistência é apenas o efeito dessa crença tola na permanência do Eu, e da pouca atenção que concedemos àquilo que nos constitui” (Idem, 22).

possível, inalterado, trata-se agora, pelo contrário, de desestabilizá-lo permanentemente a fim de que se mantenha ativo nele uma vontade constante de identificação e de estabilização. De dois modos diversos, talvez se trate ainda do apelo a um e mesmo princípio, do apelo a uma e mesma crueldade.

Desse ponto de vista, talvez não seja exagero sugerir que aquilo que nos é dado a experimentar, hoje, nos momentos mais cruciais de nossa vida cotidiana, não seja outra coisa senão uma das mais singulares experiências da época. Pois não seriam precisamente nesses momentos em que nos seria dado observar, com a mais aguda clareza, “em nós mesmos e sobre nós mesmos”, as diferentes forças que nos constituem e seus efeitos? Quando ruímos – ou quase – não estaríamos nós diante de uma extraordinária oportunidade a qual nos seria dado observar, mesmo que por um breve instante, tanto as forças que nos impulsionam, uma vez mais, em direção à identificação e à estabilização quanto aquelas outras que poderiam, eventualmente, caso fossem assumidas, nos impulsionar em direção a uma diferenciação de nós mesmos, a uma transformação de nós mesmos?

### 3. Antropotecnia dos sentidos

Seja como for, alguém poderia aqui – e com razão – objetar que a questão dos sentidos, tal como aparece nas *Meditações* de Descartes, é muito mais complexa do que parece à primeira vista e que, portanto, seria forçoso sugerir que o *Cogito* cartesiano, fundamentalmente, não sente. De fato, nas *Meditações*, a colocação em dúvida dos sentidos é apenas provisória. Como se sabe, eles retornam ao final da mesma. Porém, será que os sentidos que são colocados em dúvida para que o *Cogito* cartesiano tenha lugar são os mesmos, ou são exatamente os mesmos, que retornam, depois, ao final? Tentemos, pois, nas linhas seguintes, por meio de um aparente desvio, dar uma indicação de resposta a essa possível objeção.

Em *A Comunidade dos Espectros I*, no intuito de estabelecer a matriz por meio da qual irá reler boa parte da tradição teológico-política do Ocidente, o filósofo argentino Fabián Ludueña Romandini, lança mão, logo no início de seu livro, do conceito de antropotecnia. Com este, Romandini procura designar um “conjunto de técnicas” por meio das quais

as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal com o intuito de guiar, expandir, modificar ou domesticar seu substrato biológico, visando à produção daquilo que a filosofia, em um primeiro momento, e, logo em seguida, as ciências biológicas e humanas se acostumaram a chamar de homem. O processo de hominização e a própria história da espécie *Homo Sapiens* até a atualidade coincide, então, com a história das antropotecnologias [...] que têm buscado, incessantemente, fabricar o humano como *ex-tasis* da condição animal (ROMANDINI, 2012, p. 9).

Dentre as inúmeras antropotecnias de que Ocidente dotou a si mesmo, o filósofo se detém – ao menos nesse primeiro volume de seu projeto filosófico – especialmente em duas: o direito e a teologia. Tomando ambas as tecnologias de poder como “matrizes produtoras da comunidade política dos homens” (Idem, p. 11), Romandini irá analisar, a partir delas, importantes modelos políticos que perfazem a história do Ocidente. Assumindo como ponto de partida o modelo político grego, Romandini mostra, na sequência, como, por exemplo, essa forma de organização social sofreu, com o advento cristianismo, uma mutação radical. Se entre os gregos, as antropotecnias pretendiam fabricar o humano por meio da domesticação do animal humano, com o aparecimento do cristianismo, elas passaram a investir, ao invés disso, na fabricação do humano tendo como objetivo a eliminação mesma de toda animalidade constitutiva do homem. E enquanto para aqueles a *pólis* constituía o modelo mais acabado de vida política, para estes, tratava-se agora de tentar realizar, na terra, o Reino dos Ressurretos – ou, como sugere ainda Romandini, a “Cristópolis” (Idem, p. 2014) – na qual o homem é completamente liberado de sua condição animal.

Tendo isso em vista, um dos desafios principais com os quais os teólogos medievais tiveram que se a ver para tornar a “Cristópolis” o novo modelo de comunidade política e, concomitantemente, o corpo de Cristo ressuscitado o protótipo do corpo da nova humanidade a ser fabricada, dizia respeito, segundo Romandini, a uma “paradoxal operação” que deveria ser realizada no homem, a fim de que fosse eliminado dele, como se disse, qualquer traço que o ligasse ao animal:

O desafio da teologia consiste, neste sentido, em tentar uma paradoxal operação por meio da qual se possa manter a capacidade sensível – característica própria de todo animal segundo a tradição aristotélica da qual Tomás se nutre –, mas, ao mesmo tempo, fazer com que essa capacidade sensível seja puramente humana e abandone todo laço com o mundo dos seres irracionais (Idem, p. 214).

Diante desse desafio, a mais paradoxal característica que o corpo dos habitantes da “Cristópolis” deveriam ter era a “impassibilidade”. Se dentre todas as características evocadas pelo filósofo, destaco aqui especialmente esta é porque, como se verá, ela diz respeito a uma operação muito singular a ser realizada nos sentidos. “Como” – pergunta Romandini – “conseguir um corpo que possa sentir sem, ao mesmo tempo, ser um corpo animal?”. Ou ainda: “como conseguir uma sensibilidade não-animal?” (Idem, 214). Logo em seguida, com base na seleção e análise de alguns textos medievais, sobretudo textos de Tomás de Aquino, Romandini responde:

Ainda que Aristóteles houvesse concebido uma teoria da sensação que impedia qualquer primado do sujeito preceptor, a teologia ortodoxa transforma este legado em uma teoria da “impassibilidade” segundo a qual é possível perceber sem ser afetado. Os medievais – e o próprio Tomás – já tinham bem claro que a matéria da imagem não deve afetar a materialidade do preceptor para que um ato de sensibilidade autêntico tenha lugar. Esta “imutabilidade” tanto da matéria preceptora quanto da percebida só era possível graças à teoria da medialidade, mas, na doutrina ressurrecional, se produz uma sutil passagem [...] na qual o corpo glorioso é, por fim, definitivamente divorciado do mundo circundante, e, em certa medida, a vivência de percepção se impõe sobre a possibilidade de uma confusão entre sujeito e mundo, e o corpo ressuscitado é isolado em uma mônada sensível fechada sobre si mesmo (Idem, p. 217) (Grifo meu).

Com base nisso, e guardadas as diferenças entre Tomás de Aquino e Descartes, será que a questão do retorno dos sentidos nas *Meditações* cartesianas não poderia ser lida, a grosso modo, como uma espécie de continuidade – inconsciente ou expressamente assumida – dessa operação teológico-político que, segundo Romandini, os teólogos medievais pretendiam realizar? Será que a respeito do *Cogito* não se poderia dizer que quando Descartes, na *Sexta Meditação*, retorna aos sentidos a fim de expor tanto “os equívocos” que poderiam se originar deles, bem como os “meios [para] evitá-los” (DESCARTES, 1999, p. 245), não estaria em jogo, ao fim e ao cabo, a procura de um modo através do qual o sujeito pudesse “permanece[r] sempre o mesmo” (Idem, p. 315) e, simultaneamente, sentir? Em suma: será que não se trata, para Descartes, de realizar, ao seu modo, uma “paradoxal operação” na qual o *Cogito* possa, enquanto tal, “perceber sem ser afetado”, perceber sem ser transformado por aquilo que percebe? Ademais, se os sentidos envolvem uma afecção (Romandini) e, como se viu, também uma modificação (Rousseau), será que é, de fato, exagerado dizer que o *Cogito*, que o “eu”, fundamentalmente não sente?



Mas isso não é tudo. Se o que sugerimos é correto, além de permitir que seja oferecida uma indicação de resposta àquela possível objeção levantada anteriormente, as considerações precedentes permitem, ainda, avançar em direção a uma daquelas questões levantadas na introdução deste ensaio. Se não somos capazes, hoje, de nos convencer “das extinções em massa das espécies” de outra maneira a não ser através de números e cálculos, se não somos capazes, hoje, de percebê-las sensivelmente, não seria por que – conscientes disso ou não – estejamos, também nós, de algum modo, condicionados a não percebê-las? Será que, também nós, não estamos ausentes de nós mesmos e, conseqüentemente, do mundo? Se é assim, será que nossa incapacidade em perceber a extinção não poderia ser considerada como a manifestação “em nós mesmos e sobre nós mesmos” da antropotecnica dos sentidos que desde há muito nos precede e que, assim sendo, desde muito nos atravessa?

Embora formuladas desse ponto de vista, isto é, a partir de problemas que nos são (aparentemente) tão distantes no tempo, tais questões parecem estar em tão pleno acordo com o atual estado de coisas que, não por acaso, no momento em que analisa, em seu livro, as operações paradoxais que os teólogos medievais procuraram realizar no substrato animal do homem, Romandini extrai do projeto ao qual elas pertencem uma terrível e atual consequência. Escreve ele:

[...] a teologia nos ensina que um reino em que o homem realizado na plenitude de suas potências impere absolutamente só pode ser um deserto onde a biodiversidade tenha sido completamente aniquilada. *A expansão do homem só pode significar a extinção de todas as espécies restantes que povoam o planeta* (grifo meu). Não parece necessário aclarar como este *desideratum* teológico-político se transformou em uma autêntica e devastadora vontade de poder secularizada que guia boa parte das atuais políticas ambientais das pós-democracias capitalistas e humanistas em escala planetária (ROMANDINI, 2012, p. 211).

Mas se é assim, se cabe ver, como sugere Romandini, o que ocorre ainda hoje, como uma “devastadora vontade de poder secularizada”, e se aquilo para o qual, em seu pronunciamento, Lévi-Strauss aponta, não é outra coisa senão uma das manifestações posteriores desta mesma vontade, haveria, em Lévi-Strauss, por assim dizer, algo como um equivalente a “Cristópolis”? Levando em conta o contexto muito singular em que a análise do antropólogo se insere – a saber: o da descoberta do Novo Mundo e dos diferentes povos humanos e não-humanos que o povoam – não caberia procurar, também nela, mesmo que revestido sob um novo nome, os vestígios e as consequências desse “*desideratum* teológico-político” quando este encontra a América?



#### 4. “reino supremo”

Se dizíamos, anteriormente, que o pronunciamento de Lévi-Strauss constitui um lugar privilegiado para começar a abordar o problema das extinções, isso não se deve somente às razões até apresentadas. Se ele constitui um lugar privilegiado é também porque nele a formulação do princípio que funda a ausência que é o homem moderno, vem acompanhada por uma contundente exposição do indissociável mundo próprio que esse homem co-instaura. Na parte final de seu pronunciamento, Lévi-Strauss tanto nomeia tal mundo, quanto indica a estrutura de funcionamento que garante a sua existência:

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituir-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, que ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade [especismo], concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens [racismo], e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido de nascença, por ter feito do amor-próprio seu princípio e sua noção (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 53).

Entre outras coisas, creio que não seja difícil identificar aqui, na expressão “reino supremo”, um dos novos nomes – ou o novo nome – que o “*desideratum* teológico-político” assume na modernidade. Além disso, trata-se, como se pode notar, de um dos parágrafos mais densos e difíceis de toda conferência. Nele, ao que parece, está em questão nada menos do que a versão lévi-straussiana da antropogênese moderna. Aquele que tenha chegado até este ponto do pronunciamento, talvez não deixe, por isso mesmo, de experimentar uma certa dificuldade em como se deve compreendê-lo. Pois se, nesse trecho, Lévi-Strauss parece afirmar que há, em um primeiro momento, um corte que separando “radicalmente a humanidade da animalidade” (especismo) constitui um “reino supremo”, e que, só em seguida, a fronteira que esse corte delimita é “empurrada” para o interior da espécie (racismo) – formulação esta que chega a sugerir que, para Lévi-Strauss, o racismo pode ser entendido como um tipo particular de especismo – por outro, levando-se em conta um trecho anterior do mesmo pronunciamento, tudo parece se complexificar. Com base nele, pode-se ficar com a impressão, ao contrário, de que a constituição do reino só foi possível sob a condição inicial de ignorar completamente que

entre “a interioridade de um homem” e “a exterioridade do mundo” haviam “as sociedades, as civilizações, ou seja, mundos de homens” (Idem, 48).

Desse modo, se no primeiro caso, o especismo parece ser anterior ao racismo – mesmo que entre eles, conforme sugerimos, pareça haver certa continuidade – no segundo, a própria noção de “natureza humana” que funda e resulta do corte só parece possível sob a condição de renunciar em ver que entre “a interioridade de um homem” e a “exterioridade do mundo” havia “mundos de homens”. Nesse caso, o próprio corte especista parece subordinado, de algum modo, a uma certa concepção de racismo. Mas, neste caso, subordinado a uma concepção de racismo que não implicaria tanto em um “separar homens de outros homens”, mas sim, antes, de relegá-los a uma certa condição de invisibilidade: a um *sem vê-los*. Nesse sentido, seria legítimo, então, perguntar se haveria duas noções de racismo em jogo no pronunciamento de Lévi-Strauss? Pois, como conciliar, por um lado, a ausência dos outros povos na constituição do humanismo moderno e, por outro, o avanço do corte que separa “radicalmente a humanidade da animalidade” para o interior da espécie? E mais ainda: o que vem, no final das contas, primeiro, o racismo ou o especismo? Ou ainda: como se deve compreender a maneira como eles se articulam na constituição disso que Lévi-Strauss designa de “reino supremo”?

Mesmo que brevemente, tentemos abordar, inicialmente, as duas primeiras questões. Se as fizemos, foi porque, como se disse, o racismo parece assumir no pronunciamento lévi-straussiano duas formulações distintas. Mas isso talvez seja somente aparência. Ao invés de procurar compreendê-las como se referindo a duas formas distintas de racismo, talvez seja o caso de compreendê-las, antes, como se referindo a dois momentos distintos de um e mesmo processo de constituição: tanto do humano quanto de seu reino. Assim como Descartes, nas *Meditações*, em um primeiro momento, exclui os sentidos para depois incluí-los novamente<sup>14</sup> – mas inclusão esta que, como se viu, destituiu completamente os sentidos de sua potência afetiva – assim também é possível compreender, creio, a operação realizada com os diferentes povos humanos que irrompem de forma abrupta na consciência Ocidental moderna com a descoberta do Novo Mundo.

---

<sup>14</sup> Para tentar formular esse ponto, me servi aqui, muito livremente, da ideia de “máquina antropológica”, tal como formulada por Giorgio Agamben em seu livro *O Aberto: o homem e o animal*. Escreve Agamben: “Enquanto nela [na “máquina antropológica”] está em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inhumano, a máquina funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão)” (AGAMBEN, 2011, p. 56-57).

Se isso é correto, talvez se possa dizer que em um primeiro momento esses povos são excluídos – seja sob a forma da invisibilidade ou da ignorância – para que, logo em seguida, uma vez estabelecido o modelo de humanidade dominante, sejam incluídos, ou reincluídos, novamente. Mas assim como ocorre com os sentidos em Descartes, a inclusão desses diferentes povos também passa, por sua vez, por uma (similar) completa destituição de todas as suas potências afetivas, por uma (similar) completa destituição de toda sua potência em alterar, na origem, o próprio conceito moderno de humanidade emergente.

Não foi à toa, portanto, que em uma comunicação apresentada no ano anterior, quando procurava tratar do problema das “descontinuidades culturais”, Lévi-Strauss optou por começar sublinhando o fato de que no século XVI as “descontinuidades” se reduziam “a uma alternativa bem simples”: “ou os indígenas americanos são homens e têm de se integrar voluntariamente ou a força à civilização ocidental, ou a sua humanidade pode ser contestada e, portanto, sua condição é animal” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p.345). Naquela época, contudo, os indígenas eram humanos ou não, segundo que critério de humanidade? Seja qual for o critério, obviamente, que segundo um critério de humanidade estabelecido e que supõe já, ele mesmo, a exclusão originária desses outros povos. Quando esses são, então, em um segundo momento, considerados, eles já não são mais considerados em sua diferença, mas somente incluídos em sua sub-humanidade. Um trecho do célebre texto *Raça e história*, parece antecipar ainda, em outros termos, o mesmo problema que Lévi-Strauss levantava em 1961. Escreve o antropólogo em 1952:

Não obstante parece que a diversidade humana quase nunca foi vista pelos homens pelo que realmente é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades. Preferiram ver nela uma espécie de monstrosidade ou escândalo; nessas matérias, o progresso do conhecimento constitui menos em dissipar essa ilusão em benefício de uma visão mais apurada do que em aceita-la ou buscar modos de se conformar com isso (Idem, p. 362).

## 5. “ciclo maldito”

Quanto às duas perguntas restantes, a dificuldade em respondê-las reside no fato de que tenham sido mal colocadas – ou antes, que tenham sido colocadas a partir de um equívoco. Como se disse, na passagem supracitada (Idem. p. 53), Lévi-Strauss tanto nomeia o mundo próprio que o homem moderno co-instaura, como também apresenta a

estrutura de funcionamento que garante a sua existência. Tal estrutura é designada, ali, pelo antropólogo, nos termos de um “ciclo maldito”. Todo equívoco na formulação das perguntas talvez derive da confusão entre esses dois processos. Se fica difícil saber, no final das contas, o que vem primeiro, se racismo ou se especismo, é porque, primeiramente, talvez seja preciso distinguir aquilo que, no parágrafo em questão, diz respeito à constituição do “reino supremo”, daquilo que diz respeito ao seu funcionamento. Desse modo, ao contrário do que foi suposto inicialmente, anterioridade e posteridade, primeiro e segundo, não se referem tanto ao processo de constituição do reino, mas sim, ao seu “ciclo maldito”.

Nesse sentido, uma coisa seria então, por um lado, se perguntar – como fizemos – o que vem primeiro em termos de constituição. O especismo é anterior ou posterior ao racismo? Ou trata-se do contrário? Mas se a distinção que propomos está correta, ambas as possibilidades de indagação não fazem, nesse caso, sentido algum. Por mais que a ênfase possa incidir (aparentemente) mais em um do que em outro termo, racismo e especismo são, desse ponto de vista, simultâneos. Não se tem um, sem se ter, ao mesmo tempo, o outro. E essa complexa operação se torna imediatamente mais clara se levarmos em conta, por exemplo, o que escreve Lévi-Strauss em *Raça e História*, sobre o que ocorria nas Antilhas, entre os indígenas americanos e espanhóis, alguns anos após o descobrimento:

enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos para verificar, com base em uma longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não (Idem, 364).

Caso se tratasse mesmo de anterioridade e posteridade, de primeiro e segundo, que necessidade haveria, por parte dos espanhóis, de fazer seu inquérito sobre os indígenas americanos incidir sobre a questão de saber se eles tinham ou não alma? Isso que, geralmente, o pensamento ocidental atribuiu ao homem como sendo sua parte animal, como aquilo que o mantém, de algum modo, ligado a natureza – seu corpo – não está aqui em discussão. O que está em discussão, como se pode notar, é outra coisa. Assim, aquilo que a curiosidade dos espanhóis revela é que, pelo menos de saída, os indígenas estão muito mais próximos da natureza do que do mundo humano, da cultura, sem com isso, todavia, coincidirem integralmente com ela. Mas se é isso mesmo, então é, de fato, correto sustentar que ao pretender se “separar radicalmente da natureza” e se

constituir como um “reino supremo”, o homem moderno, separa de si, simultaneamente, o não-humano e o sub-humano. Pois se o “verdadeiramente humano” é aquele que apagou de si “seu caráter mais irrecusável” – “qual seja, que ele é primeiro um ser vivo” (Idem, p. 53) –, e se este caráter é precisamente aquilo que, de saída, os espanhóis não contestam nos indígenas, então ao se separar da natureza – “[p]or critérios subordinados” (Idem, p. 54) – o humano se separa, *ao mesmo tempo*, do sub-humano.

No entanto, outra coisa bem distinta é se perguntar, por outro lado, pelo que vem primeiro em termos de funcionamento. Mas, nesse caso, anterioridade e posterioridade, primeiro e segundo, não devem então ser compreendidos como noções estritamente cronológicas. Pelo contrário. Eles devem ser compreendidos como noções que dizem respeito ao modo como coexistem, no interior de um dispositivo já constituído, os termos que o compõe<sup>15</sup>. Assim, quando se pergunta se o que vem primeiro é o racismo ou o especismo, trata-se de se perguntar, na verdade, o que está em função do quê, o que está subordinado a quê. O racismo está em função do especismo ou o especismo, por sua vez, está em função do racismo? O especismo é primeiro ou segundo em relação ao racismo? Se isso é correto, levando em conta o contexto geral, uma possível resposta a questão é, entretanto, nenhum dos dois. O que vem primeiro não é nem o sub-humano nem o não-humano, mas sim o humano. É com vistas nele e em seu reino que os outros dois termos que compõem o ciclo são organizados.

Mas isso não é tudo. Detenhamo-nos, pois, um pouco mais, nessa estrutura de funcionamento do “reino supremo”, em seu “ciclo maldito”. Se ele se define, como sublinha Lévi-Strauss, por um “conceder a um tudo que tira do outro” (Idem, p.53), e se tanto o sub-humano quanto o não-humano estão, como se viu, subordinados ao humano, e se a própria permanência deste e de seu reino depende, em última análise, dessas subordinações, quem é então o mais fundamentalmente outro? Quem ou o que, no final das contas, o humano visa? O sub-humano? A natureza? Além disso: o que é isso que o humano “tira” dos outros para conceder a si mesmo? E de quem ele tira? Do sub-humano?

---

<sup>15</sup> Para tentar elaborar o que se segue, me inspirei um pouco na observação que faz o tradutor brasileiro de *O Anti-Édipo*, Luiz Orlandi, quando Deleuze e Guattari, na última parte do livro, se perguntam: “Quem vem primeiro, a galinha ou o ovo? E também: quem vem primeiro, pai e mãe ou o filho? A psicanálise faz como se fosse o filho (o pai só é doente de sua própria infância) mas ao mesmo tempo ela é obrigada a postular uma preexistência parental (o filho só o é em relação a um pai e a uma mãe)” (DELEUZE&GUATTARI, 2010, p. 361). Neste ponto, Orlandi abre uma nota na qual esclarece: “Em francês a pergunta está assim redigida: “Qui est premier, de la poule ou de l’œuf...?”. Portanto, o problema que está em pauta é o das conflitantes interpretações de uma coexistência e não apenas o aspecto cronológico e anedótico da expressão idiomática empregada” (Idem, NT, p. 361).

Da natureza? De ambos? Se ele tira de ambos aquilo que ele tira de cada um, é uma e mesma coisa ou são coisas distintas?

## 6. Especismo

No trecho supracitado, como se pode notar, Lévi-Strauss trata o corte com o qual o homem se separa da natureza como sendo sustentado por uma suposição: “começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. *Supunha-se* apagar desse modo, seu caráter mais irrecusável, qual seja, que ele é primeiro um ser vivo” (Idem. p. 53) (grifo meu). Antes de mais nada, entre outras coisas, creio que não seja difícil, diante de uma afirmação como esta, reconhecer, uma vez mais, os vestígios daquela “vontade de poder secularizada” com o qual Romandini identifica o *desideratum* ocidental por excelência. Ao que parece, Lévi-Strauss não faz com esse gesto outra coisa senão denunciar, ao seu modo, a tentativa do homem ocidental de eliminar de si, por completo, qualquer traço que o ligue ao animal, qualquer traço que o ligue à natureza. Contudo, ao contrário do que parece ocorrer com os teólogos medievais, que viam nisso, não obstante, uma possibilidade plenamente realizável, Lévi-Strauss parece aqui, devolver essa vontade ao seu caráter meramente supositivo. Para o antropólogo, o homem apenas pode se separar da natureza supondo que o faz e não, efetivamente, fazendo.

Mas se é assim, há, então, pelo menos duas diferenças flagrantes no contraste que pode ser estabelecido entre cada um dos dois reinos. A primeira diz respeito ao modo como cada um deles pode vir a originar a extinção da natureza. Enquanto para o Reino dos Ressurretos, para a “Cristópolis”, a extinção, ao que parece, é uma consequência do fato de que o “verdadeiramente humano”<sup>16</sup> que se visava fabricar poderia se tornar, no

---

<sup>16</sup> “Entenda-se bem a base do raciocínio: antes da ressurreição, o Messias era divino e animal; apenas a ressurreição lhe assegura a completa saída da animalidade e se poderia crer que sua ressurreição teve como fim primordial superar esta animalidade e elevá-la como promessa a todos os animais que, descendentes de Adão, seriam os candidatos a futuros homens verdadeiros [...] A também prometida imortalidade coincide plenamente com a eliminação da animalidade primordial [...] Esta posição é perfeitamente corroborada por Tomás quando ele declara que não é possível que exista animal algum (como tampouco planta alguma) no Reino dos ressuscitados: “Se as plantas e os animais permanecessem, ou permaneceriam todos, ou apenas alguns. Se todos, convirá que também os animais brutos, que antes estavam mortos, ressuscitem, como os homens ressuscitarão. O qual não se pode dizer, porque, como sua forma se aniquila, a mesma não pode ser resumida em número. Mas se não todos, porém só alguns, não sendo maior a razão de um do que de outro, para permanecer perpetuamente, parece que nenhum deles houvesse de permanecer perpetuamente. Mas tudo que permanecer depois da renovação do mundo será perpétuo, cessando a geração e a corrupção (*generatione et corruptione cessante*). Logo, as plantas e os animais desaparecerão inteiramente depois da

final das contas, completamente independente dela, no “reino supremo”, ao contrário, a extinção parece ocorrer de maneira muito mais direta. Devolvendo ao *desideratum* seu aspecto supositivo, Lévi-Strauss devolve também ao “reino supremo” a dependência insuprimível – e cada vez maior – que este mantém em relação a natureza. Assim, se no primeiro caso, a extinção ocorre de maneira indireta (“a expansão do humano só pode significar a extinção de todas as espécies restantes que povoam o planeta”), a partir de uma certa indiferença que a nova humanidade pode manter em relação a natureza, já que esta não parece possuir nem mais razão de ser nem mais lugar, no “reino supremo”, por sua vez, a extinção parece se dar – se dá – de maneira direta, através de uma de uma exploração sem limites da mesma.

Contudo, aquele que hoje, mais de cinquenta anos depois do pronunciamento feito por Lévi-Strauss, confronte o que naquelas linhas era dito com a constatação de que, nos últimos quarenta anos, cerca da metade da biodiversidade do planeta Terra desapareceu, e também com a agora oficial declaração do Antropoceno como nova época geológica, talvez não deixe, depois disso, de se interrogar se aquilo que, no pronunciamento, é designado de “ciclo maldito” e que constitui, por assim dizer, a estrutura que garante ao reino seu funcionamento, poderia ainda ser assim designado. Embora a noção de ciclo evoque uma certa ideia de repetição, ela não é, todavia, sem relação com os dois termos principais que nela estão em jogo: “reino supremo” e “natureza”. Se a cada movimento novamente reiterado, se a cada vez que, nesse “ciclo maldito”, o “reino supremo” concede a si “tudo que tira do outro”, cabe sublinhar, que este “outro”, a “natureza” – isto é, a multiplicidade de formas de vida que se lhe são –, já é sempre menos do que era, sempre muito menos diversa do que era. Embora, com isso, o “reino supremo” possa se conservar por um determinado tempo, ele não se conservará indefinidamente. Levada ao extremo, a repetição pode extinguir tanto a natureza quanto o próprio reino. Levada ao extremo, tal repetição é, no limite, ela mesma, suicida. Mas se não cabe falar mais em “ciclo maldito” para designar tal estrutura de funcionamento, caberia falar do que então?

---

renovação do mundo (*ergo plantae et animalia penitus post mundi innoatione non erunt*)” (Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, III, q. 91, art. 5, contra.)” (ROMANDINI, 2012, p. 211).



## 7. Da escravidão

Quanto a segunda diferença entre os reinos, ela diz respeito ao problema da escravidão. Mas enquanto na análise que Romandini faz do Reino dos ressurretos o tema sequer aparece, em Lévi-Strauss, como se sabe, o tema não só aparece, como ocupa em sua obra um lugar de máxima importância. Pois se a obra do antropólogo – ou pelo menos parte dela – pode ser lida, grosso modo, como um combate, em vários níveis, ao problema do racismo, o problema da escravidão está, também nela, de algum modo, implicado.

No que se refere à análise de Romandini, seria preciso investigar mais no detalhe a ausência – talvez apenas aparente – do problema da escravidão, algo que, todavia, não tenho a intenção de realizar aqui. Por ora, o mínimo que se pode dizer, seguindo um pouco a linha do que já foi dito, é que se, de fato, aquilo que os teólogos medievais procuraram realizar era uma completa eliminação, no homem, de tudo aquilo que o pudesse manter ligado à natureza, então o próprio escravo talvez não tenha, neste caso, também ele, nem razão de ser e nem lugar. Se levarmos em conta o contraste que pode ser estabelecido entre o Reino dos ressurretos e o modelo político grego, tal afirmação talvez se mostre, em linhas muito gerais, um pouco mais clara. Como se sabe, logo no início do livro I da *Política*, Aristóteles procura mostrar como a comunidade formada entre senhor e escravo, entre outras comunidades elementares, foi decisiva para a constituição daquilo que os gregos designavam por *pólis*. Nela, o escravo aparece como aquele que cumpre, por assim dizer, a função de mediador entre o senhor e a natureza (ARISTÓTELES, 1998, 1253b-1254a, 1-17). O escravo é, neste sentido, aquele que extrai desta tudo aquilo que tanto o senhor como, conseqüentemente, os cidadãos e a cidade precisam para garantir sua subsistência. Assim, se a política grega se origina na medida em que é articulada a passagem entre o “viver” e o “viver bem” (Idem, 1252b, 30-31), é preciso sublinhar que sem a figura do escravo, ao que tudo indica, tal passagem não seria sequer possível. Sem o escravo, não apenas a própria *autarquia* (Idem, 1252b, 27-29), tão decisiva para constituição da *pólis*, estaria comprometida, como também a própria relação entre iguais que a define (por oposição às relações entre desiguais que definem a casa, o *oikos*). O problema da escravidão entre os gregos foi retomado recentemente por Giorgio Agamben nos seguintes termos:

Hannah Arendt lembrou a diferença que separa a concepção antiga da escravidão daquela dos modernos: enquanto para estes o escravo é um meio de proporcionar força-trabalho a preço baixo com o objetivo de lucrar, para os



antigos tratava-se de eliminar o trabalho da existência propriamente humana, que era incompatível com ele e que os escravos assumindo-o para si, tornavam possível. “Dado que os homens são submetidos às necessidades da vida, podem ser livres unicamente se sujeitarem outros, obrigando-os pela força a suportar em lugar deles aquelas necessidades[...] É preciso acrescentar, porém, que o estatuto especial do escravo – ao mesmo tempo excluídos e incluídos na humanidade, como aqueles homens não propriamente humanos que possibilitam que os outros sejam humanos – tem como consequência um cancelamento e uma confusão dos limites que separam a *physis* com relação ao *nomos*. Ao mesmo tempo instrumento artificial e ser humano, o escravo não pertence propriamente à esfera da natureza nem aquele da convenção [...] Daí a aparente ambiguidade da teoria aristotélica da escravidão, que assim como faz a filosofia antiga em geral, parece obrigada a justificar o que não pode deixar de condenar e a condenar aquilo cuja necessidade não pode deixar de negar. O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. *Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros o bios politikos, ou seja, a vida verdadeiramente humana* (Grifo meu). E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoè* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une (AGAMBEM, 2017, p. 39).

Mas se na cidade grega a figura do escravo ocupava essa importante posição, e se, como se viu, o Reino dos ressurreitos se desenvolve – ou ao menos pretende se desenvolver – no sentido de se tornar completamente independente em relação a *physis*, que necessidade haveria então, para os teólogos medievais, tematizar, ou mesmo justificar, a escravidão?

Seja como for, voltemos a Lévi-Strauss. Se dizíamos, anteriormente, que em relação ao funcionamento do “reino supremo” aquilo que vem primeiro é o homem, e que tanto o sub-humano quanto o não-humano estão subordinados a ele, então é preciso situar o problema da escravidão na relação de dependência que tanto o humano quanto seu reino mantêm com a natureza. Pretendendo apagar seu substrato vivente, pretendendo apagar de si tudo aquilo que o liga à natureza, mesmo que sob a forma de uma suposição, o homem moderno instaura – ou talvez apenas reafirme<sup>17</sup> – entre ele e a natureza um abismo, um suposto abismo. Mas se nossa análise está correta, se ao fazer isso, ele separa também, no mesmo gesto, o sub-humano, é possível então que no que se refere ao funcionamento do “reino supremo”, ao seu “ciclo maldito”, o sub-humano seja uma espécie de terceiro em relação ao homem e as demais espécies. Se, como dito, segundo o

---

<sup>17</sup> Pois vale lembrar que o próprio Lévi-Strauss em seu pronunciamento indica que se trata de uma tendência muito mais antiga e que não diz respeito, portanto, exclusivamente a modernidade: “Talvez esses ensinamentos já estivessem contidos nas grandes religiões do Extremo Oriente; mas quem, a não ser Rousseau, veio dispensá-lo a nós, *diante de uma tradição ocidental que, desde a Antiguidade*, julgou que fosse possível jogar em dois tabuleiros e burlar a evidência de que o homem é um ser vivo e sofredor, igual a todos os outros, antes de se distinguir deles por critério subordinados?” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 54) (Grifo meu).

ponto de vista ocidental, os indígenas americanos foram, com base no exemplo das Antilhas, situados mais próximos da natureza – sem, no entanto, coincidir integralmente com ela – não seriam eles então, justamente por isso, por esse aspecto ambíguo – nem completamente animal, nem completamente humano – os mais aptos a ocupar, por assim dizer, o “limiar que separa” e, ao mesmo tempo, “une” *physis* e *nomos*? Em outras palavras: não seriam eles os mais aptos a fazerem a mediação entre o “reino supremo” e a natureza? Nesse ponto, podemos seguir, uma vez mais, ainda o que diz Agamben:

Na exploração de um homem por parte de outro acontece uma ruptura e uma transformação na relação imediata de troca orgânica entre o ser vivo e a natureza. A relação do corpo humano com a natureza é, assim, substituída por uma relação dos homens entre si. Os exploradores vivem dos produtos do trabalho dos explorados, e a relação produtiva entre homem e natureza se torna objeto de uma relação entre homens, na qual a própria relação acaba reificada e apropriada” (AGAMBEN, 2017, p. 32).

Com base nisso, será que se poderia dizer que o fundamentalmente outro – aquele ou aquilo que, no final das contas, o reino visa – é a natureza, sendo o sub-humano apenas o modo pelo qual o “verdadeiramente humano” retira daquela tudo aquilo de que necessita para sua subsistência? Ao que parece, sim. Para corroborar isso, basta lembrar, que não por acaso, quando da descoberta do Novo Mundo, foram índios e, em seguida, como se sabe, os negros africanos, os primeiros a serem convertidos em escravos. Sobre a importância dessas conversões para o próprio desenvolvimento da civilização ocidental, entre os séculos XIX e XIX, pode-se ler ainda o que escreve Lévi-Strauss em 1961:

Disso decorre, em primeiro lugar, que a colonização é lógica e historicamente anterior ao capitalismo e, em seguida, que o regime capitalista consiste em tratar os povos ocidentais do mesmo modo que o Ocidente tinha anteriormente feito com populações indígenas. Portanto, para Marx, a relação entre capitalista e proletariado não é senão um caso particular da relação entre colonizador e colonizado. Desse ponto de vista, seria quase possível sustentar que, no pensamento marxista, a ciência econômica e a sociologia nascem como dependências da etnografia. A tese é avançada com perfeita clareza n’*O Capital*, livro primeiro, Tomo III, capítulo 31: a origem do regime capitalista remonta à descoberta de regiões auríferas e argentíferas da América, e posterior redução dos indígenas à escravidão, seguidas da conquista e pilhagem das índias Orientais e, finalmente, da transformação da África numa “espécie de reserva comercial para a casa aos peles-negras”. “Eis aí os procedimentos idílicos de acumulação primitiva que assinalam o alvorecer da era capitalista”. Logo em seguida deflagra-se a guerra mercantil. “A escravidão dissimulada dos assalariados da Europa exigia como pedestal a escravidão escancarada do Novo Mundo” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 348).

Mais especificamente, sobre a escravidão negra e sobre sua importância para a consolidação daquilo que a modernidade irá compreender por política, o pensador camaronês Achille Mbembe, em um ensaio intitulado *Necropolítica*, faz uma importante observação:

Início a partir da ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania – e, portanto, da biopolítica. Desconsiderando essa multiplicidade, a crítica política tardo-moderna infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania. A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento” (MBEMBE, 2018, p. 8-9).

Entre outras coisas, é interessante notar aqui como, nesse caso, a liberdade e igualdade, noções tão caras à modernidade política do ocidente, supõem, uma vez mais, certas relações desiguais de fundo. Toda igualdade experimentada pelos cidadãos na *pólis* se baseavam, como se viu brevemente, em todo um conjunto de relações desiguais que caracterizavam a casa e que, por isso mesmo, tornavam possível a própria *pólis*: senhor/escravo, macho/fêmea. A condição da liberdade e da igualdade da política moderna parece, desde esse ponto de vista, não muito diferente. Embora haja significativas diferenças entre esses dois modelos, igualdade e liberdade supõem, em ambos os casos, relações desiguais de fundo. No ensaio de Mbembe, isso fica evidente quando, por exemplo, no momento em que o autor procura abordar o tema da escravidão e das políticas de morte em sua relação com a *plantetion*, escreve que:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral). Para nos certificarmos, como estrutura político-jurídica, a fazenda é o espaço em que o escravo pertence a um mestre. Não é uma comunidade porque, por definição, implicaria o exercício do poder de expressão e pensamento (Idem, 27).

Em comparação com o que diz Lévi-Strauss e Mbembe, alguém poderia objetar aqui, contudo, que análise de Agamben sobre o tema da escravidão incide muito mais sobre uma cisão que parece ocorrer no interior da cultura ocidental, entre “exploradores e explorados”, e que ela não levaria em conta, por isso mesmo, o contexto colonial. Para reforçar essa impressão, basta lembrar que, não por acaso, uma das expressões utilizadas com frequência por Agamben para situar, em suas pesquisas, o campo onde sua investigação se insere é “em nossa cultura”<sup>18</sup>. Mas esse é, contudo, apenas um aspecto do problema, o aspecto colonial do problema, que Agamben parece deixar de lado. Embora ele não o tematize diretamente, isso não significa que tal aspecto não esteja, de algum modo, implicado em sua abordagem. Muito mais do que perspectivas opostas e conflitantes a respeito de um problema, muito mais então do que privilegiar uma perspectiva de abordagem em detrimento da outra, talvez seja o caso, antes de mais nada, de tomá-las como complementares. Desse modo, pode-se levar em conta, de uma só vez, tanto a importância decisiva atribuída por Lévi-Strauss, através de Marx, à questão colonial para a formação do capitalismo quanto a recusa em admitir, por parte de Agamben, a aproximação entre a figura grega do escravo e a figura moderna do trabalhador<sup>19</sup>. Se para este, na Modernidade, ambas as figuras não se equivalem, talvez seja porque – consciente disto ou não – o filósofo entreveja que a escravidão, se dá alhures e não na Europa. Dizer que elas não se equivalem não significa dizer, portanto, que elas se excluem. Significa, em vez disso, considerar, como sugere Marx, em outros termos, que há entre elas alguma relação: “A escravidão dissimulada dos assalariados da Europa exigia como pedestal a escravidão escancarada do Novo Mundo” (MARX *Apud* LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 348). A distinção entre “dissimular” e “escancarar” estabelecida aqui é, por isso, importante. Se, para Agamben, a figura do escravo e do trabalhador não se equivalem, é porque talvez se possa dizer que, desde o ponto de vista que aqui nos interessa, elas digam respeito a âmbitos distintos de exploração e de práticas de poder. Enquanto o trabalhador parece se inserir muito mais no registro daquilo que tanto

---

<sup>18</sup> Ver, por exemplo: (AGAMBEN, 2011, p. 82) e (AGAMBEN, 2012, p. 28).

<sup>19</sup> “A atividade do escravo foi muitas vezes identificada com aquilo que os modernos chamam de trabalho. Essa é, como se sabe, a tese mais ou menos explícita de Arendt: a vitória do *homo laborans* na modernidade e o primado do trabalho sobre as outras formas de atividade humana [...] implicam, na realidade, que a condição do escravo, a saber, daquele que está inteiramente ocupado com a reprodução da vida corpórea, com o fim do *ancien régime*, tenha se estendido para todos os seres humanos. Não restam dúvidas de que o trabalhador moderno se assemelhe mais ao escravo do que ao criador de objetos [...]; no entanto, não devemos esquecer que os gregos ignoravam o conceito de trabalho e, conforme observamos, concebiam a atividade do escravo não como *ergon*, mas como “uso do corpo” (AGAMBEN, 2017, p. 36-37).

Agamben quanto Michel Foucault designaram, cada um a seu modo, de biopolítica, a escravidão moderna, pelo menos no modo como ela foi praticada na América e na África, se insere, antes, no registro daquilo que Achille Mbembe designou de “necropolítica”<sup>20</sup> (MBEMBE, 2018). Tendo isso em vista, poder-se-ia dizer que a condição para que, “nos limiares da idade moderna”, a vida biológica começasse a ingressar nos cálculos e nas previsões poder estatal – isto é, a condição para que a política, segundo Foucault, se tornasse biopolítica (FOUCAULT, 2010, p. 155-156) e o poder começasse, desse modo, a assumir formas mais sutis de dominação – foi a necropolítica praticada em outros lugares e com outros povos?

## 8. Do especismo à biopolítica

Que Claude Lévi-Strauss, um antropólogo, tenha podido, em 1962, com aquelas palavras resumir – a partir de um filósofo – o corte especista (e racista) que subjaz todo projeto de constituição do humanismo moderno é algo que pode eventualmente vir a surpreender alguns. Afinal, como um antropólogo, cujo objeto de pesquisa é, por assim dizer, o homem, pôde notar, com aguda perspicácia, o lugar que foi – e que continua sendo – reservado aos viventes não-humanos nessa constituição?<sup>21</sup> Seja como for, da mesma perspicácia – salvo exceções – não parece padecer a filosofia, principalmente aquela política que forma, segundo a visão de alguns, uma das expressões últimas do que

---

<sup>20</sup> Agamben inicia o primeiro volume do projeto *Homo Sacer* dizendo que os gregos “não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver [...] e *bíos*, que indicava a forma ou a maneira própria de viver de um indivíduo ou de um grupo [...]” (AGAMBEN, 2014, p.9). Diante disso, vale destacar, mesmo que de passagem, que os gregos também não possuíam um único termo para designar o que nós entendemos por morte. Eles serviam-se, igualmente, de dois termos: *necro* e *tanatos*. Com base nisso, vale destacar ainda, como esses dois termos, desde que a noção de biopolítica começou a ganhar destaque nas discussões políticas, passaram ambos a serem utilizados para designar a outra face da biopolítica. Se, por um lado, tanto Foucault e quanto Agamben, podem falar, em seus trabalhos, em uma tanatopolítica, Mbembe fala, por outro, em uma necropolítica. Trata-se de uma distinção que caberia ser explorada e explicitada mais a fundo. Por ora, contudo, o mínimo que se pode sugerir, é que enquanto *tanatos* parece se referir ao aspecto punitivo da biopolítica, e que é dirigida, portanto, ao interior de um certo corpo populacional, *necro* se refere, por seu turno, à um poder de morte que é, por assim dizer, dirigido a povos distantes.

<sup>21</sup> Mas se coube a Lévi-Strauss, em linhas gerais, denunciar o impacto desse corte para os diferentes povos não-humanos, foi, em grande medida, a etnologia produzida posteriormente que o retomou e o desenvolveu de maneira mais contundente. O trabalho do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro está, nesse sentido, sem dúvida, entre os mais importantes produzidos desde então. Ver, por exemplo, seu já célebre artigo *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 347-399) bem como o importante artigo de Tânia Stolze Lima intitulado *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi* (LIMA, 1996, p. 21-47).

se costuma chamar de civilização. Que essa certa filosofia política tenha podido e pode, no que se refere a eles, justificar e continuar a justificar, ao longo dos séculos, as maiores atrocidades é algo que, no mais das vezes, e ainda hoje, passa incólume<sup>22</sup>.

Por mais importante que tenha sido para a contestação de um certo modo de pensar a política, o caso mesmo da biopolítica é exemplar nesse sentido. Desde que Michel Foucault conferiu a ela uma importância decisiva para a compreensão daquilo que o século XIX trazia de mais fundamental, a saber, “a assunção da vida pelo poder” (FOUCAULT, 2005, p. 285), esse conceito tem sido evocado à exaustão e sofreu, desde então, diferentes abordagens, se transformando, ele mesmo, em um campo de disputa política. É índice, todavia, da dificuldade que resta ao pensamento político ocidental enfrentar *nesse campo* o fato daquele corte especista ter permanecido relativamente pouco interrogado, sobretudo por parte daqueles que, partindo dos trabalhos de Michel Foucault, pretenderam de algum modo levá-lo adiante<sup>23</sup>. Corte esse, portanto, que enquanto permanece como tal, de resto, não faz mais do que manter na sombra umas das condições mesmas de possibilidade disso que chega até nós sob o nome de política e que, por essa mesma razão, constitua um ponto problemático em toda pretensão de se pensar hoje uma “outra política” (AGAMBEN, 2016, p. 3).

Com efeito, sua consideração parece implicar nada menos do que a própria reconsideração (ou recolocação) do problema biopolítico, bem como das inúmeras estratégias que, ao longo dos últimos anos, pretenderam, de algum modo, responder a ele. Nesse sentido, nas páginas que se seguem, gostaria de explorar dois momentos importantes dessa problemática. Primeiro, como ela aparece formulada, por Michel Foucault, no último capítulo do primeiro volume de *A vontade de saber* e, depois, como ela é retomada e desenvolvida por Giorgio Agamben. Tudo isso, tendo em vista identificar os vestígios especista que atravessam tal problemática. Se a consideração do corte feita

---

<sup>22</sup> Ver a esse respeito a ideia de filosofema desenvolvida por Jacques Derrida em *O animal que logo sou*: “Pertencem manifestamente a essa categoria quase “epocal” todos aqueles (todos aqueles e não todas aquelas, pois essa diferença não é insignificante) que situarei posteriormente para sustentar meu propósito, e inscrevê-los em uma mesma configuração, por exemplo, Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirige a eles. Tudo se passa como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde faziam do animal um *teorema*, uma coisa vista mas que não vê” (DERRIDA, 2002, p. 33).

<sup>23</sup> Para uma visão introdutória da vertente italiana desses desenvolvimentos, com foco especialmente em Antônio Negri, Giorgio Agamben e Roberto Esposito, e que assumem como ponto de partida comum Michel Foucault, ver *Políticas de la interrupción*, de Rodrigo Karmi Bolton (BOLTON, 2010). Para uma visão introdutória mais geral deles, com foco em Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Noam Chomsky e Peter Sloterdijk, ver *Bem estar comum*, de Antonio Negri e Michel Hardt (HARD&NEGRI, 2016, p. 73-75).

por Lévi-Strauss vale, digamos assim, para o humano e para o seu reino, creio que não seja difícil identificá-lo, também, na constituição mesma da cidade dos homens, visto que, como fomos habituados a pensar a partir de uma certa tradição, ao se distinguir dos demais viventes por critérios subordinados, o homem arrogou para si, justamente, a possibilidade e a exclusividade da *pólis*. Como sugerido brevemente até aqui, no limite, ela mesma não é outra coisa do que uma das primeiras formas de “reino supremo” no qual, de algum modo, está em funcionamento, desde sempre, algo similar ao que Lévi-Strauss designou em seu pronunciamento de “ciclo maldito”.



## Parte II Biopolítica

### 9. “espécie”

Embora o conceito de biopolítica apareça pela primeira vez em 1974, em uma conferência proferida por Michel Foucault no Rio de Janeiro em outubro daquele ano (FOUCAULT, 2005, 76-ss), foi, sem dúvida, em *A vontade de saber* que ele recebeu sua formulação mais fecunda – ou pelo menos é desde onde, grosso modo, costumam partir seus principais continuadores. Como se sabe, no último capítulo desse livro, a fim de estabelecer o pano de fundo a partir do qual a importância “assumida pelo sexo como foco de disputa política” (FOUCAULT, 2010, p. 158) ganha seu sentido, Foucault começa por colocar a tese de “uma transformação profunda” (Idem, p. 148) do poder político no Ocidente a partir da época clássica. Procurando sustentar tal transformação com base nas diferentes articulações que, ao longo da história, o par conceitual viver/morrer assumiu, ele acaba por resumi-la na célebre fórmula: “pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (Idem, p. 150). Toda essa discussão se insere, todavia, no interior de um modo muito particular de compreensão do poder. Ao contrário de uma abordagem tradicional em que se buscava interrogar, por exemplo, a legitimidade do poder, Foucault desloca suas análises para um campo que lhe permita compreender os modos concretos através dos quais o poder penetra na vida humana; no modo, portanto, como o poder garante para si a submissão dos corpos de que necessita. Se, na idade antiga e clássica, essa submissão era garantida por meio da morte que o soberano tinha “condições de exigir” (idem, p. 148), na moderna, o poder garantirá essa submissão por meio do cuidado à vida que ele pode, por assim dizer, oferecer. Desse modo, a novidade e a força da abordagem foucaultiana do poder está, ao que parece, no modo como ela faz notar, onde muitos poderiam ver algum afrouxamento das formas de dominação, o aparecimento de suas formas ainda mais sutis.

É neste contexto, de transformação do poder soberano em biopoder, que o conceito de biopolítica faz sua aparição no livro, cumprindo nela, como se verá, uma função decisiva. Com efeito, a biopolítica pode então, em um primeiro momento, aparecer para designar, junto com as disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, um dos dois



polos através do qual esse biopoder nascente se desenvolveu: enquanto estas, que foram as primeiras a se desenvolver, a partir do século XVII, centraram-se no “corpo máquina”, visando seu adestramento, sua utilidade e sua docilidade; a biopolítica, de desenvolvimento posterior, em meados do século XVIII, centrou-se no “corpo espécie”, visando os “nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, duração da vida” (Idem, p. 152). Algumas páginas adiante, o conceito volta a aparecer e designa aquilo que faz com que “a vida e seus mecanismos entrem no domínio” da política, fazendo “do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (Idem, p. 155):

é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar "biohistória" as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de "bio-política" para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente. Fora do mundo ocidental, a fome existe numa escala maior do que nunca; e os riscos biológicos sofridos pela espécie são talvez maiores e, em todo caso, mais graves do que antes do nascimento da microbiologia. Mas, o que se poderia chamar de "limiar de modernidade biológica" de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (Idem, p. 155-156).

Para além da possível tensão que parece haver entre as duas ocorrências do conceito, visto que, na primeira, o biopoder parece ter já acesso ao corpo – as disciplinas anátomo-políticas do corpo humano atestam isso – enquanto que, na segunda, a biopolítica parece ser aquilo mesmo que permite o acesso do biopoder a ele – “é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo” –, decisivo é, na perspectiva que aqui nos interessa, o fato de que, formulado como tal, o conceito tem como uma de suas características principais uma referência à vida da espécie humana. Em última análise, ao que parece, é sempre dela que se trata quando se fala em biopolítica. Mas se é assim, não seria justamente aí, onde se pode identificar, em um primeiro momento, aquele vestígio especista que atravessa tal problemática? Pois, diante disso, não caberia interrogar se a biopolítica, enquanto tecnologia de poder, que toma ao seu encargo o cuidado e a gestão da vida da espécie humana, não pressuporia já, ela mesma, um corte, ou antes, uma série de cortes, de valorações, de hierarquizações, enfim, uma série de especificações que teriam por função isolar, em relação a todo um *continuum* vivo – *continuum* aqui não como pressuposto, mas como experiência; como

experiência, aliás, que se trata justamente de eliminar para que algo como uma Humanidade separada<sup>24</sup> tenha lugar –, uma espécie particular a ser gerida ao mesmo tempo que submete todas as demais a ela? Será que a própria escolha do termo “espécie”<sup>25</sup>, do qual a formulação foucaultiana insistentemente se vale, não seria indício mais do que suficiente para atestar que a biopolítica se refere também, mesmo que de modo indireto e diverso, às vidas não-humanas? Em outros termos: será que não poderíamos identificar aí, já em operação, aquele corte especista de que falava Lévi-Strauss em 1962?

## 10. Direito de morte e racismo

Provavelmente o paradoxo mais difícil com o qual Foucault teve que se a ver quando, no último capítulo de *A vontade de saber*, precisou – visto que era importante para o argumento do livro que tanto o biopoder quanto a biopolítica fossem fenômenos essencialmente modernos – defender a tese de uma transformação profunda do mecanismo de poder político no Ocidente, tenha sido a de como explicar o “formidável” (Idem, p. 149) direito de morte que um poder destinado a gerir a vida pôde/pode exercer. Pois, se é verdade que o poder moderno assume para si a tarefa de gerir, de investir e de cuidar da vida, muito mais do que suprimi-la, como explicar, desse ponto de vista, os “holocaustos” (Idem, p. 149)<sup>26</sup> que esse poder produziu no interior mesmo de suas populações? Como explicar os genocídios e as guerras que ele dirigiu a tantas outras? Como explicar, enfim, o incontável número de mortes que um poder, destinado a gerir a

---

<sup>24</sup> “A questão comunista foi mal colocada, para começar, porque foi colocada como questão social, isto é, como questão *estritamente humana*. A pesar disso, ela jamais deixou de trabalhar o mundo. Se continua a assombrá-lo, é porque não provém de uma fixação ideológica, mas de uma experiência vivida, fundamental, imemorial: aquela da *comunidade* – que revoga tanto os axiomas da economia quanto as belas construções da civilização. Jamais houve a comunidade como entidade, só como experiência. E esta é a da *continuidade* entre os seres e com o mundo” (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 155-156) (Tradução modificada).

<sup>25</sup> Sobre esse ponto ver a formulação do problema presente no curso *Em defesa da sociedade*: “Ao que essa nova tecnologia de poder não disciplinar se aplica e - diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo - a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie”; “se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de urna “biopolítica” da espécie humana” (FOUCAULT, 2005, p. 289).

<sup>26</sup> O termo “holocausto” é empregado por Michel Foucault. Para uma consideração crítica do mesmo, ver *O que resta de Auschwitz*, de Giorgio Agamben (AGAMBEN, 2013, p. 37-40).

vida, produziu quando isto se torna para ele precisamente “o limite, o escândalo e a contradição (Idem, p. 148)?

Tendo em vista as páginas do livro em que o paradoxo é formulado, bem como a última aula do curso *Em defesa da sociedade*, datada de 17 de março de 1976, cuja formulação de tal paradoxo já era antecipada, esse direito de morte, ao que parece, encontra a explicação de sua legitimidade em duas figuras principais e que dizem respeito, de modo diverso, a níveis diferentes de exercício do poder. De um lado, tem-se a figura do monstro que, situado ao nível da pena capital, permite que o direito de morte seja exercido no interior de um certo corpo populacional, visando eliminar, pontualmente, certos indivíduos indesejáveis. Por outro, tem-se o racismo que, situado ao nível das guerras entre populações – ou mesmo no interior dela, mas visando eliminar, neste caso, não um indivíduo em particular, mas sim uma raça (ou raças) – permite que o direito de morte seja exercido fora dele: “poder matar para poder viver tornou-se princípio de estratégia entre Estados” (Idem, p. 149). Em ambas as figuras, está em questão o cuidado de um certo corpo populacional, e toda morte autorizada é cometida, portanto, em favor de alguns: em “nosso proveito” e em “nosso nome”, diria Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 52-53). Começemos por ver primeiramente esta última figura: o racismo.

Depois de ter, nos encontros precedentes, exposto longamente o problema da guerra das raças, encarando-a “como gabarito de inteligibilidade dos processos históricos” (FOUCAULT, 2005, p. 285), Foucault se detém, na referida aula, como que querendo esboçar uma conclusão do curso daquele ano, sobre uma forma muito particular, que a questão da raça e do racismo passará a assumir no interior do biopoder: um racismo não mais “histórico-político” mas sim biológico e de Estado. “Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?” – perguntava-se ele, a certa altura, para logo em seguida responder – “é aí, creio eu, que intervém o racismo” (Idem, p. 304): “o racismo é indispensável como condição para se tirar a vida de alguém” (Idem, p. 306):

O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo [...] Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como

inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder (FOUCAULT, 2005, p. 304-305).

É tendo em vista esse direito de morte característico, segundo Foucault, de todas as formas que o poder político assumiu, no Ocidente, que se pode entender os inquietantes acontecimentos que marcaram os séculos XIX e XX. Vale sublinhar ainda, que umas das consequências que ele extrai disso é de que “quase” não há funcionamento de Estado que não passe pelo racismo. Mas se é assim, e se o que dissemos até aqui é correto, será que o Estado funcionaria igualmente sem o especismo? Ao ter a função de estabelecer uma série de cesuras e cortes no interior da espécie humana (a proximidade com aquele “separar homens de outros homens” de que falava Lévi-Strauss é notável), como fica, nesse caso, a questão do corte especista? Se é correto dizer que, em Lévi-Strauss, o racismo parece ser um tipo particular de especismo como entender o especismo presente na biopolítica a partir da função que cumpre o racismo no biopoder? E ainda: será que a morte que é dirigida no interior daquele “ciclo maldito” aos viventes não-humanos pode ser entendida dentro da perspectiva do exercício desse direito de morte ou se trataria, antes, não tanto de um direito, mas sim de um puro poder de morte?

## 11. Monstruosidade

Mas há, como já foi anteriormente sublinhado, uma outra figura a partir da qual Foucault procura explicitar o modo pelo qual o biopoder busca ativar seu direito de morte. Trata-se da figura do monstro. Depois de ter priorizado, em *A vontade de saber*, a análise do paradoxo constitutivo do biopoder com vistas na questão das guerras, Foucault indica – e apenas indica – que a poderia ter tomado também em outro nível. Não no nível das guerras, mas sim no da pena capital:

De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? Para um poder deste tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição. Daí o fato de que

não se pôde mantê-la a não ser invocando, nem tanto a enormidade do crime quanto a monstrosidade do criminoso, sua incorrigibilidade e a salvaguarda da sociedade. São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros (Idem, p. 150).

O livro não fornece elementos suficientes para se aprofundar na interpretação do que Foucault designa como monstrosidade. Em 1975, cerca de um ano antes, portanto, da publicação de *A vontade de saber*, ele dedica, todavia, duas aulas do curso *Os anormais* para analisá-la, pois, segundo ele, toda questão da anormalidade – tema do curso daquele ano – que começa a surgir no século XIX, incorpora certas características da monstrosidade. Nesse sentido, vale recuperar aqui alguns traços principais das duas versões, digamos assim, que a figura do monstro recebeu nos contextos analisado por Foucault. Isso não apenas para esclarecer a ocorrência do termo quando ele é evocado em *A vontade de saber*, mas também, e sobretudo, porque talvez seja possível identificar nela um outro momento em que se pode reconhecer aquele vestígio especista que subjaz toda a problemática biopolítica.

Nesse curso, Michel Foucault identifica duas formas principais que a figura do monstro ou da monstrosidade assumiu entre os séculos XVII e XIX: uma “jurídico-natural” e outra “jurídico-moral”. Quanto à primeira, Foucault a situa como “contexto de referência” da monstrosidade à lei: “A noção de monstro é essencialmente uma noção jurídica – jurídica, claro, no sentido lato do termo, pois o que define o monstro é o fato de que ele constitui em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza.”; “Ele é o limite, o ponto de inflexão da lei e é, ao mesmo tempo, a exceção que só se encontra em casos extremos, precisamente. Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido” (FOUCAULT, 2002, p. 69-70). Um outro aspecto que define esse tipo particular de monstro é a mistura: o monstro – relata ele na sequência – “é o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave”, mistura de duas espécies: “o porco com cabeça de carneiro é um monstro” (Idem, p. 79), entre outras. Mas isso não é tudo. O que define ainda, segundo Foucault, a forma “jurídico-natural” do monstro é também que a transgressão da lei natural seja “tal que se refira a, ou em todo caso questione certa suspensão da lei civil, religiosa ou divina. Só há monstrosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito” (Idem, p. 79). Vale sublinhar, por fim, que “a monstrosidade é essa irregularidade natural que quando aparece, o direito é questionado, o direito não consegue funcionar” (Idem, p.

80). Quanto à segunda versão, a “jurídico-moral”, ela é, ao contrário daquela, muito mais uma monstrosidade da conduta do que da natureza (Idem, p. 92).

Cada uma delas se refere a configurações diferentes do mecanismo de poder. Enquanto a “jurídico-natural” se insere no interior de uma dinâmica soberana, o aparecimento da “jurídico-moral” coincide com o surgimento daquela primeira tecnologia de poder que irá caracterizar o biopoder: as disciplinas. Vale ressaltar que a biopolítica, enquanto aquela outra face do biopoder, não tem lugar ainda, neste curso, o que talvez justifique que a figura do monstruoso, tal como aparece em *A vontade de saber*, seja como uma terceira versão que responde, de modo muito particular, à própria transformação pela qual passava o poder político do Ocidente naquele momento. Como se sabe, depois da publicação de *A vontade de saber*, as pesquisas de Foucault sofreram uma significativa inflexão. Talvez por isso, a consideração dessa terceira figura da monstrosidade tenha ficado sem seguimento. Seja como for, um ponto importante merece destaque. Se, em *Os anormais*, como vimos, uma das características que Foucault atribuía à monstrosidade em sua forma “jurídico-natural” dizia respeito ao modo pelo qual ela, em certo sentido, desativava o direito, colocava-o em dificuldade, fazendo, inclusive, com que ele revisse seus fundamentos; com o advento desta nova tecnologia de poder, com a biopolítica, a monstrosidade passa a ocupar uma função completamente diferente. A figura do monstro serve agora para ativar um certo direito, o direito de morte.

Além disso, o que a figura da monstrosidade tem ainda de interessante é o fato de que ela aparece sempre como misto de formas e que, no contexto das análises privilegiadas por Foucault, um desses mistos seja resultado da conjugação entre formas humanas e animais. Mas se é assim, não caberia ver aí um outro momento no qual o vestígio deixado pelo corte especista pode ser identificado? Por que esse que pode ser morto legitimamente precisa ser, por assim dizer, monstificado e por que essa monstificação passa necessariamente pela “mistura” de formas humanas e animais? Será que isso já não diz algo a respeito sobre a própria morte a que estão expostos os animais no interior dessa dinâmica de poder? Será que não se poderia ver na monstrosidade uma espécie de figura-limite na qual se poderia identificar o momento em que aquela “mesma fronteira, constantemente empurrada”, que serviria, segundo Lévi-Strauss, “para separar homens de outros homens”, começa a tocar aquilo que a expressão “espécie humana” delimita?

## 12. Poder de morte e especismo

Considerando o que foi discutido até aqui, chegou o momento, então, extrair disso algumas consequências. A consideração desses vestígios especistas que subjazem toda problemática biopolítica permite, entre outras coisas, complexificar uma certa hesitação que, nos anos em que Foucault trabalhava na tese da transformação do poder soberano em biopoder, parece marcar seus escritos. Trata-se de como se deve entender, no final das contas, a natureza da passagem do modelo soberano de poder para o modelo de biopoder. No curso que ministrou no Collège de France entre Janeiro e Março de 1976, Foucault se refere a essa passagem nos seguintes termos:

eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em *completar* esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2005, p. 287) (Grifo meu).

Se no início de 1976, ele pensava a natureza da transformação nos termos de uma complementaridade, no final do mesmo ano, com a publicação de *A vontade de saber*, essa transformação será pensada, ao contrário, nos termos de uma ruptura: “pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou deixar viver foi *substituído* (grifo meu) por um poder de causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 2010, p. 150).

Levando-se em conta que o par conceitual viver/morrer opera também fora da “espécie humana”, talvez não seja equivocado dizer, a partir disso, que, de algum modo, os dois mecanismos não só coexistem hoje como também, e principalmente, sofrem articulações que não haviam sido previstas por Foucault. Nesse sentido, considere-se, pois, de passagem, a situação a que estão expostos alguns animais atualmente. De um lado, considere-se, por exemplo, o caso das aves de confinamento. Os filhotes de frango chegam às granjas com um dia de vida, permanecem ali pelos próximos trinta e nove dias e, então, seguem para o abate. Praticamente crescem, nascem e morrem no mesmo local. Durante esse período, estima-se que, em média, vinte aves são produzidas para cada metro quadrado de granja<sup>27</sup>. Fazer viver e fazer morrer, privilégio que Foucault, no plano formal, reservava ao soberano como opção, nesse caso, coincidem sem reservas: as aves, que são

<sup>27</sup> Ver: <http://gastrolandia.com.br/reportagem/jamie-oliver-alex-atala-e-os-frangos-o-real-cenario-da-criacao-de-aves-no-brasil/>.



feitas viver, já nascem, elas mesmas, para morrer. E mais: uma das novidades que Foucault aponta em relação às guerras que começam a surgir no final do século XIX e se estendem até meados do século XX, é o de que elas não visavam “simplesmente fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (conforme os temas da seleção e da luta pela vida), mas igualmente de regenerar a própria raça. Quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos” (FOUCAULT, 2005, p. 308). Se isso é verdade, talvez não seja exagero dizer ainda que – dado o processo de seleção, cruzamento e morte em jogo na produção dessas aves – aquele projeto de pureza da raça que, por exemplo, o nazismo pretendeu levar a cabo através da eliminação daquilo que poderia, a uma só vez, configurar uma ameaça externa e interna ao corpo populacional, presenciamos, *de algum modo*, a cada vez que nos deparamos com aquelas embalagens de frango no supermercado. Pois o frango que se consome hoje talvez não só seja de uma outra raça em relação aos frangos que nossos pais viam em exposição nos supermercados décadas atrás, mas, inclusive, de uma outra espécie. Mas isso por um lado. Por outro, considere-se ainda, por exemplo, o incontável número de outras espécies que, por não serem, digamos assim, úteis à espécie humana, encontram-se expostas, diariamente, a um puro poder de morte, à extinção. Nesse sentido, lembremos, uma vez mais, o que informa aos espectadores a produção do curta-metragem *Para onde foram as andorinhas?*: “nos últimos 30 anos 42% das florestas do seu entorno foram derrubadas e deram lugar a monoculturas de soja e milho” e “as nascentes do rio Xingu estão cercadas por lavouras extensivas e por pastagens”.

### 13. Da biopolítica ao especismo

Entre as pesquisas que, partindo dos trabalhos de Michel Foucault, procuraram levar mais a fundo o desenvolvimento da noção de biopolítica, está, sem dúvida, a longa “arqueologia da política” realizada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Iniciada em 1995 com a publicação de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, essa série de estudos, se concluiu, em 2014, com a publicação de *O uso dos corpos*. Na parte final deste último volume, além de retomar alguns dos principais temas e teses desenvolvidas ao longo de toda a pesquisa – tendo em vista esboçar aquilo que ele designa ali de “uma teoria da potência destituente” – Agamben acaba por fornecer também um breve e



importante esclarecimento sobre o sentido daquilo que ele procurou fazer ao longo desses quase vinte anos:

A arqueologia da política que estava em questão no projeto *Homo sacer* não se propunha a criticar ou corrigir este ou aquele conceito, esta ou aquela instituição da política ocidental; se tratava, antes de tudo, de recolocar em questão o lugar e a própria estrutura originária da política, para tentar trazer à luz o *arcanum imperii*, que constituía, de algum modo, seu fundamento e que permanecia, junto a ela, completamente exposto e tenazmente escondido (AGAMBEN, 2014, p. 333).

Um ano antes, em 2013, no planalto de Millevaches, centro da França, em um seminário intitulado *Desfazer o Ocidente [Défaire l'Occident]*, que tinha como proposta discutir os rumos do Ocidente, ou antes mesmo o seu colapso, Agamben apresenta uma comunicação que antecipa em muito, isso que, em 2014, viria a se tornar o epílogo de *O uso dos corpos*. Com algumas nuances em relação ao epílogo, o projeto *Homo Sacer* era ali, deste modo, apresentado por Agamben:

Se tivesse que colocar a mim mesmo a pergunta: o que quis fazer quando empreendi essa longa arqueologia do político que foi colocada sob o título *Homo Sacer*? Considero que para mim não se tratava de corrigir ou de revisar, de criticar, conceitos ou instituições da política ocidental; isso é algo que pode ser importante, mas meu objetivo era, sobretudo, o de deslocar o lugar mesmo do político, e para isso, em primeiro lugar, desvelar seus lugares e seu núcleo verdadeiro (AGAMBEN, 2013)<sup>28</sup> (Tradução nossa).

Destacando e sobrepondo as duas passagens citadas, pode-se compreender a longa “arqueologia da política”, levada a cabo no projeto *Homo sacer*, como uma tentativa de “recolocar em questão o lugar e a própria estrutura originária da política” a fim de “deslocar [o seu] lugar mesmo”. Em linhas gerais, leituras, tanto do epílogo, quanto do texto da comunicação, revelam que tal objetivo se desenvolveu então a partir de um duplo esforço: por um lado, tratava-se de “trazer à luz o *arcanum imperii*”, isto é, aquele “dispositivo da exceção” que por meio de uma “exclusão inclusiva” da vida humana sob a forma da “vida nua” funda “o lugar mesmo da política” e, por outro, por meio da desativação desse mesmo dispositivo – tanto “potência destituente”, quanto “inoperosidade”, designando duas estratégias similares capazes de fazer frente a tal exigência – abrir o espaço para uma “outra política”: “E não será possível pensar uma

<sup>28</sup> Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/tag/potencia-destituyente/page/2/>. Última visualização em 11/07/2019.

outra dimensão da política e da vida, se primeiro não formos capazes de desativar o dispositivo de exceção da vida nua” (AGAMBEN, 2014, p. 334).

Entre os livros brevemente retomados por Agamben no epílogo, está, contudo, um que não pertence, aparentemente, ao plano inicial do projeto. Situado originalmente à margem, *O Aberto: o homem e o animal* é incluído nele para exemplificar o modo como tal “dispositivo da exceção” opera também no modo como, “em nossa cultura”, se pensou predominantemente o homem. Sob as vestes da “máquina antropológica”<sup>29</sup>, tal dispositivo é assim retomado pelo autor:

Do mesmo modo, alguns anos antes, em *O Aberto*, a máquina antropológica do ocidente era definida através da articulação e divisão dentro do homem do humano e do animal. E, no fim do livro, o projeto de uma desativação da máquina que governa nossa concepção de homem já não exigia uma nova articulação entre animal e humano, mas antes, a exposição do vazio central, do hiato que separa – no homem - o homem do animal. O que – uma vez mais na forma da exceção (grifo meu) – havia sido separado e, em seguida, articulado, tinha que ser restituído a sua divisão, para que uma vida inseparável, nem animal nem humana, pudesse eventualmente aparecer (AGAMBEN, 2014, p. 335-336).

Se um mesmo dispositivo, o da exceção, opera tanto na produção “do lugar mesmo da política” quanto na produção do humano, não é equivocado supor que o sujeito político coincide, em alguma medida, com o sujeito humano: que o sujeito político é o sujeito humano e vice-versa. E também não é equivocado supor que o deslocamento “do lugar mesmo da política” que Agamben pretende promover, passa por um deslocamento – ou antes descentramento – do humano.

Entretanto, levando em conta a dimensão especista presente na noção de biopolítica, cujos vestígios procuramos, nas páginas precedentes, identificar, e, levando em conta também, a proximidade entre aquilo que Lévi-Strauss designou em seu pronunciamento de “reino supremo” – e o fato de que este, por assim dizer, é o lugar onde o “verdadeiramente humano” se realiza plenamente –, desativar o dispositivo da exceção significa também desativar o especisismo do qual, ao que tudo indica, a própria constituição da política ocidental depende?

---

<sup>29</sup> Em *O Aberto o homem e o animal*, a máquina antropológica é assim apresentada pelo autor: “Enquanto nela [na máquina antropológica] está em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão). Precisamente porque, de fato, o humano está à partida pressuposto, a máquina produz, na realidade, uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, apenas a inclusão de um fora” (AGAMBEN, 2011, p. 56-57).

## 14. Excesso

Antes de responder, contudo, a tal questão, é preciso, creio, começar por identificar, no próprio trabalho arqueológico de Agamben, o ponto onde nele a dimensão especista da biopolítica se manifesta mais claramente. Nada melhor, nesse caso, do que fazer isso destacando aquela que talvez seja a diferença principal entre a abordagem foucaultiana e a abordagem agambeniana do problema. Enquanto para Foucault, como se viu, a biopolítica é um fenômeno essencialmente moderno, caracterizado, sobretudo, pelo ingresso da vida biológica da espécie humana nos cálculos do poder estatal, para Agamben, a biopolítica é um fenômeno imemorial e que remonta, por sua vez, às próprias origens do pensamento político ocidental: a “política ocidental” – escreve ele – “é, desde o início, uma biopolítica” (AGAMBEN, 2014, p. 174). Tal deslocamento regressivo do problema traz, assim, consequências importantes para o modo como o pensador italiano irá compreender a especificidade da época moderna em relação à época clássica. Para Agamben, decisivo para a compreensão da transformação radical pela qual passa a modernidade política do Ocidente não está tanto, como sustentava Foucault, “a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima,” nem o fato de que nela a vida biológica, a “vida nua”, tendeu, cada vez mais, a se tornar “objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal”, mas antes o fato de que

lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção (Idem, p, 16).

O “estado de exceção”, que caracteriza, segundo o filósofo, o traço principal da Modernidade, se revela, desse modo, como uma possibilidade presente desde os primórdios no pensamento político ocidental, na medida em que ele é parte integrante da própria estrutura que origina o espaço da política. Com efeito, vale a pena se deter um pouco mais sobre tal estrutura, pois é precisamente nela em que se pode identificar, creio, de modo mais explícito, a herança especista da biopolítica, tal como formulada Agamben.

No primeiro capítulo de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, quando procura identificar o “dispositivo da exceção” que será tão importante para todo desenvolvimento posterior da pesquisa, Agamben define a exceção como “uma espécie da exclusão”:

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da normal geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com ela sob a forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta* (AGAMBEN, 2014, p. 24).

Mas dizer que a exceção é uma “espécie da exclusão”, significa dizer que há uma outra espécie de exclusão que não a da exceção? Mais ainda: dizer isso significa dizer que essa outra espécie de exclusão está igualmente em operação na constituição da *pólis* ou, ao contrário, que esta não mantém com aquela, necessariamente, nenhuma relação? Se sim, se elas estão igualmente e simultaneamente em operação, isso pode explicar uma certa dificuldade interpretativa que tal estrutura talvez não deixe colocar ao leitor. Embora tal dispositivo só seja explicitado e desenvolvido no primeiro capítulo do livro, ele surge, logo no começo da introdução, designando a “estrutura” “consustancial à política ocidental” (Idem, p.14):

O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido e os modos e as possíveis articulações do “viver bem” com o *télos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão da vida nua (que é na mesma medida uma implicação). Qual a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão? (Idem, p. 14).

Se aquilo que é excluído “no mundo clássico” da *pólis* é a vida natural, a simples *zoé*, e se a esta pertencem, como Agamben não deixa de sublinhar, a vida dos “homens, [dos] animais, [dos] deuses” (Idem, p. 9) – e , porque não, das plantas – como se deve entender, no caso da fundação mesma da política, tanto a parte que não é incluída ao modo da exceção na *pólis* bem como a relação que esta mantém com aquela? Em outros termos: ao ler a formulação de Agamben acerca de tal estrutura, como se deve compreender o *excesso* de *zoé* que é, ele mesmo, de algum modo, decisivo para a constituição da *pólis*? Pois se o que é excluído da cidade é toda a *zoé*, o que nela é incluído como exceção é, contudo, apenas a *zoé* correspondente ao homem – que, uma vez capturada no dispositivo, se transforma em “vida nua”. Dificuldade semelhante pode ainda ser identificada em um outro livro do filósofo. Em *O aberto: o homem e o animal*, como já foi brevemente sublinhado, está em operação, sob as vestes da “máquina antropológica”, o mesmo dispositivo da exceção. Aquilo que, neste caso, é excluído como animalidade, parece ser, todavia, igualmente excessivo em relação ao que é incluído como

exceção. Nos dois casos parece haver sempre um excesso daquilo que é excluído em relação ao que é incluído.

Detenhamo-nos, pois, mais especificamente no primeiro caso. Se levarmos em conta uma das teses apresentadas no final de *Homo Sacer I*, bem como um esclarecimento posterior feito por Agamben, essa dificuldade talvez se torne um pouco mais compreensível. “O rendimento fundamental do poder soberano” – escreve Agamben – “é a produção da vida nua como elemento político originário e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos* (Idem, p. 176). Esclarece ele, anos depois, em *O uso dos corpos*, a respeito da mesma tese:

A identificação da vida nua como primeiro referente e como aquilo que estava em jogo na política ocidental foi, por esse motivo, o primeiro ato da investigação. A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *exception*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade desta operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser exuída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio* que fundamenta o espaço da política. [...] É importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, uma vida que foi cindida e separada de sua forma. Nesse sentido, deve-se entender ao final de *Homo Sacer I*, a tese segundo a qual “a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário”. E é essa vida nua [...] que, na máquina jurídico-política do Ocidente funciona como limiar de articulação entre *zoé* e *bíos*, vida natural e vida politicamente qualificada [...] (AGAMBEN, 2017, p. 295).

Ao que parece, sem esse excesso de *zoé*, a própria ideia de que a “vida nua” constituiria um “limiar de articulação” entre natureza e cultura, tão decisiva para Agamben, seria inviável. Mas se é assim, se “o rendimento fundamental do poder soberano” é “a produção da vida nua como elemento político originário e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*”, cabe aqui se perguntar então o que ocorre com a natureza, com a simples *zoé* – com esse excesso –, quando, na Modernidade, as fronteiras sobre as quais repousavam “o inteiro sistema político” dos homens “se esfumam e se indeterminam” e “a vida nua que o habitava libera-se na cidade” tornando-se “simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político” (AGAMBEN, 2014, p. 16)? Não haveria aí, nessa “irreduzível zona de indistinção” que caracteriza, segundo o filósofo, a modernidade política do Ocidente, a acentuação de uma tendência igualmente sempre presente no pensamento político ocidental em isolar, cada vez mais, aquilo que nos habituamos a chamar de homem do contado com as demais formas de vida? Nesse

sentido, não seria a política ocidental, de algum modo, do começo ao fim, toda ela especista?

## 15. Estado de extinção

Considere-se a seguinte passagem extraída de *A Política* de Aristóteles:

Só o homem entre os viventes possui linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (ARISTÓTELES, 1998, 1253a:10-18).

É especialmente com vista nela que, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben sustenta a tese de que a política ocidental se funda por meio de uma “exclusão-inclusiva” da vida humana sob a forma da “vida nua”, sendo a exclusão-inclusão, portanto, “a categoria fundamental da política” (AGAMBEN, 2010, p. 15). Mas se isso é correto, talvez não seja menos correto, com base na mesma passagem, e com base no que dissemos anteriormente sobre o excesso, que a política ocidental se funda, no que se refere à simples *zoé*, por sua exclusão. Para atestar isso em Aristóteles, basta considerar como, alguns parágrafos adiante da passagem supracitada, o Estagira defende que os mesmos homens que tem “o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto”, podem, além de exercer domínio sobre outros homens (os escravos e os bárbaros), exercer também domínio sobre os animais: “E, mais uma vez, acontece o mesmo no que diz respeito ao homem e aos outros animais: os animais domésticos são melhores do que os selvagens, e é melhor serem dominados pelos homens” (Idem, 1254b, 9-12). Ou ainda:

Assim sendo, temos de admitir manifestamente que, de modo semelhante, as plantas existem para a subsistência dos animais, quando adultos, e que os outros animais existem para o bem do homem; os animais domésticos para uso e alimentação, e os animais selvagens para a alimentação e outras carências [...] Se a natureza nada faz de imperfeito ou em vão, então, necessariamente criou todos estes seres em função do homem (Idem, 1256b, 14-20) .

E um pouco mais adiante, lê-se:

Porém, os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário, existiriam cidades de escravos e de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem seu modo de vida (Idem, 1280, p. 31-34).

Assim, a exclusão da simples *zoé* da esfera da *pólis* constitui, ao que parece, o dispositivo por meio do qual, a uma só vez, a política grega garante ao cidadão, por um lado, a exclusividade da ação política e, ao mesmo tempo, por outro, justifica, em relação às demais espécies a sua dominação. No fato, então, de o homem poder exercer domínio sobre os demais viventes – ou, de modo mais geral, sobre a natureza, sobre a *zoé* – entre o sentimento de “dor” e de “prazer” que eles (os animais) podem ter, Aristóteles parece ter lhes reservado, como destino, muito mais a primeira possibilidade do que a segunda, muito mais a “dor” do que o “prazer”. Não se pode esquecer, nesse sentido, entre outras coisas, daquela pergunta que, retomando-a de Bentham, milênios depois, Jacques Derrida faz em um de seus seminários: “Eles [os animais] podem sofrer?” (DERRIDA, 2002, p. 54). Algumas páginas antes, a situação deles, em “nossa cultura”, era assim descrita por Derrida:

Ninguém mais pode negar seriamente a negação. Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento é de tirar o fôlego). Da figura do genocídio não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido de mais. Porque ela se complica aqui: o aniquilamento das espécies, de fato, estaria em marcha, porém passaria organização e exploração de uma sobrevivência artificial, infernal, virtualmente interminável, em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas (Idem, p. 52).

O contexto é, para Derrida, os dois últimos séculos (XIX e XX). De todo modo, parece ser possível ouvir nesse sofrimento, ou nessa “dor”, um eco às avessas daquilo que Aristóteles julgava ser o melhor para eles. Dito isso, parece óbvio, ao menos para quem não esteja de má fé, que, embora o que esteja em questão, tanto na “arqueologia da política”, quanto na “máquina antropológica” (AGAMBEN, 2017) (AGAMBEN, 2002), sejam problemas concernentes ao homem – em ambos os casos um certo racismo que delas advém e que sugere que apenas alguns homens são humanos – isso não exclui que ambas tenham também produzido, ao longo de sua história, consequências nefastas para outros viventes. E se Agamben pode dizer, por um lado, que a vida humana, tornada “vida nua” pelo “dispositivo da exceção”, está exposta hoje a um “estado de exceção”, poder-



se-ia arriscar dizer, por outro, levando em conta tudo que foi dito até aqui, que não só a vida do animal não-humano está exposta, hoje, a uma espécie de *estado de extinção*, mas também, de maneira mais geral, a vida de todos os viventes – incluindo o próprio homem – visto que esta situação é, no limite, ela mesma suicida.

Frente à situação a que estamos então, de algum modo, todos expostos, pode ainda, “nossa cultura”, pretender resolver seus problemas políticos-econômicos abstando-se das consequências que essas soluções causam a uma série de outros viventes? O que significa, desse ponto de vista, “tornar inoperante” ou “destituir” o “dispositivo da exceção”? Significa “tornar inoperante” o especismo que lhe é consubstancial? Se na decisão entre o que é humano e o que é animal está em questão a abertura da possibilidade daquilo que o Ocidente entendeu por política, bem como a do sujeito político e se, nessa decisão, está em questão, também, o próprio domínio que o homem, exercendo sobre a sua natureza em particular, exerceu também sobre natureza em geral (fazendo dela – como escreve Benjamin citado por Agamben – o “palco da história”; 2002, p.112), no deslocamento “do lugar mesmo da política” que a “inoperosidade” ou a “potência destituente” pretende promover, não deveria estar em questão um outro modo de pensar os animais não-humanos e, conjuntamente, a nossa relação com eles? Caso isso não esteja em questão, não encerraria a perspectiva agambeniana, ao se ater exclusivamente ao modo como “o homem foi sempre pensado” (idem, p. 28), excluído de seu horizonte o modo como este homem pensou sua relação com os outros viventes, um limite? Mas, neste caso, qual seria a estratégia adequada capaz de fazer frente à isso? Seria ela ainda pensável dentro dos limites do humano ou se trataria de uma “ação política” que o excederia para além ou aquém de si mesmo? A pergunta sobre o “o que significa [hoje] agir politicamente?” (AGAMBEN, 2007, p. 12) foi, como se sabe, uma das questões principais que o livro *Estado de exceção* visou responder. Se pudermos tomá-la e reformulá-la a partir do que problema que aqui nos interessa, ela talvez pudesse ficar assim: o que poderia significar, hoje, “agir politicamente” sob estado de extinção? E mais: diante de tudo que foi discutido até aqui, aquela “outra política”, entrevista e desejada por Agamben, seria ainda capaz, em todos os sentidos, de fazer frente aos desafios que a época nos impõe ou, pelo contrário, deveria também ela ser abandonada em favor uma “outra coisa” (KOPENAWA&ALBERT, 2015, p. 390)?



## 16. A ambiguidade do animal

Tendo em vista essas questões, é preciso então observar um pouco mais de perto o problema que um livro como *O Aberto* procura enfrentar. Levando em conta o que foi dito até aqui, ao cabo da leitura de um livro como esse, fica difícil saber, no final das contas, a que o conceito de animal se refere. Se a fronteira entre o homem e o animal passa, como sustenta Agamben, “no interior do homem”<sup>30</sup>, isso ajuda a compreender a ambiguidade que o conceito de animal possui ao longo de boa parte do livro: ora designando o animal interno ao homem (o animal humano), ora designando o animal externo a ele (os animais não-humanos). Nas últimas páginas do livro, contudo, conforme a estratégia de “tornar inoperante a máquina antropológica que governa a nossa concepção de homem” (AGAMBEN, 2011, p. 125) é levada adiante, essa ambiguidade sofre uma inflexão tal, que se torna difícil compreender o que ocorre com ela. Se a fronteira passa no interior do homem, “deixar ser fora do ser” (Idem, p.124) e “articulação com uma zona de não-conhecimento” (Idem, p. 123) dizem respeito à animalidade interna ao homem ou também, por assim dizer, à que lhe é externa? Se é isso mesmo, como resolver então essa ambiguidade? Ou, antes, não teria ela a necessidade de ser resolvida? Se esse segundo sentido de animal fica fora de questão, pode-se ficar com a impressão de que o conceito de animal é evocado ali única e exclusivamente para tematizar o modo como o homem foi predominantemente pensado “em nossa cultura” e que não há, por parte de Agamben, nenhum interesse quanto aos animais não-humanos. Diante disso, poderia-se pensar que se trataria apenas de deslocar, no final das contas, a exclusão que a “máquina antropológica” operava no interior do homem para fora dele. Em outras palavras: se, por um lado, pudermos designar, mesmo que problematicamente, de ‘humano’ essa “nova figura” que resulta da desativação da máquina - essa “nova figura” que “deixando ser fora do ser” seu animal mantém-se em relação com ele como “com uma zona de não-conhecimento” (idem, p. 123) - e se pudermos, por outro lado, designar de ‘não-humano’ o restante dos animais, o que desse ponto de vista permaneceria vedado seria a própria possibilidade de pensar a relação entre eles, entre o humano e o não-humano. Mas para tanto, para que se possa conduzir a interpretação por esse caminho, diante dessa ambiguidade, seria preciso, contudo, decidir a que o conceito de animal se

---

<sup>30</sup> “A antropogênese é o que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal. Esta cesura passa, antes de mais, no interior do homem” (AGAMBEN, 2011, p. 109).

refere exatamente. Nesse caso, à animalidade do homem. Mas decidindo não se correria o risco de colocar em funcionamento, ainda que de modo diverso, a mesma “máquina antropológica” que Agamben pretende desativar, já que a decisão é justamente um dos pontos que o livro coloca em questão?

A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação fundamental, em todos os sentidos, na qual se processa a antropogênese, o tornar-se humano do vivente. A metafísica está desde o início presa nesta estratégia: esta concerne precisamente esse metá, que conclui e preserva a superação da phýsis animal na direção da história humana. Esta superação não é um evento que se tenha realizado de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso que decide (Grifo meu), a cada vez e em cada indivíduo, a cerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte (Idem. p. 109).

E se, ao invés de decidir sobre tal ambiguidade, pudessemos mantê-la? Bem, se “deixar ser fora do ser” e “articulação com uma zona de não-conhecimento”, ao dizer respeito à relação que essa “nova figura” mantém com a sua animalidade, diz respeito também ao animal não-humano, o que permaneceria pendente, nesse caso, seria então a própria implicação política deste gesto. Pois aqui poderíamos ainda indagar se o homem seria o único, entre os animais, capaz de, ao manter-se em relação com a sua própria animalidade, manter-se em relação com as dos demais viventes – no sentido de uma animalidade enquanto condição comum entre homens e animais - ou se eles, os animais, também o seriam. Se sim, esta consistiria em uma das exclusividades – entre outras possíveis - que distinguiria, em Agamben, o homem do restante dos animais? Se não, qual seria o estatuto da relação entre eles? Poderia ela ser concebida como política, uma vez que, neste caso, se conferiria aos animais não-humanos um máximo grau de alteridade?

Uma crítica interessante dirigida a Agamben é a que Romandini faz em seu livro *Para além do princípio antrópico*:

O mesmo ocorre com muitíssimas filosofias que arrogam para si uma superação do humanismo através do questionamento de uma suposta cisão entre o humano e o animal que atravessaria a- história da onto-teo-logia ocidental. Mas, ainda nesses casos, o descentramento do humano terminaria desembocando no reino da ética em que, finalmente, reconhecem ao homem a única característica que os animais não podem ter: o nosce te ipsum. Isto é, todo gesto da crítica antropológica só pode deslocar o centro de interesse da gnosiologia à ética, para fazer dessa última o reino próprio do humano ao qual nenhum outro animal pode ascender (ROMANDINI, 2012, p. 49-50).

Uma nota anexada ao fim do parágrafo esclarece a quem se dirige a crítica: “Esse deslocamento é notável em Agamben, Giorgio. *O Aberto o homem e o animal*. E,

novamente, o mesmo gesto em *Agamben, Giorgio. O sacramento da Linguagem. Arqueologia do juramento*” (Idem, p. 50). Mas, em sua crítica a Agamben, Romandini enfatiza a ética; gostaria aqui, contudo, de enfatizar a política. Nesse sentido, a ambiguidade do animal que as linhas precedentes procuraram destacar, talvez constitua um ponto interessante de desenvolvimento do pensamento de Agamben. Se o deslocamento “do lugar mesmo da política” passa por um deslocamento do humano – isto é, se faz sentido ver no “dispositivo da exceção” o ponto no qual esses dois deslocamentos se tocam – no que se refere ao lugar que neles é reservado ao animal, só se pode chegar, no limite, a uma zona ambígua na qual, por um lado, a animalidade do homem é incluída na política por meio de uma relação ética que o homem mantém com sua animalidade, mas que, por outro, mantém os animais não-humanos excluídos dela, na medida em que coloca como condição para tal algo a que eles não pode ascender.

Em *A comunidade dos espectros I.*, Romandini escreve que “a expansão do humano só pode significar a extinção de todas as espécies restantes que povoam o planeta” (ROMANDINI, 2012, p 211). Se é possível reconhecer, nessa formulação, a realização daquilo que procurei designar aqui de *excesso* e de *estado de extinção*, talvez a desativação desse dispositivo não implique tanto – ou não apenas – um deslocamento do “lugar mesmo da política”, mas antes, a sua completa transformação<sup>31</sup>.

Que “a política” se transforme em “outra coisa”!

O animalismo não é um naturalismo. É um sistema ritual total. Uma contratecnologia de produção de consciência. A conversão para uma forma de vida sem qualquer soberania. Sem qualquer hierarquia. O animalismo institui seu próprio direito. Sua própria economia. O animalismo não é um moralismo contratual. Ele recusa a estética do capitalismo e sua captura pelo consumo (de bens, ideias, informações e corpos). [...] A economia do animalismo é um benefício total de tipo não agonístico. Uma cooperação fotossintética. Um gozo molecular. O animalismo é o vento que sopra. É o caminho através do qual o espírito da floresta de átomos ainda alcança os seres que a roubam. Os humanos, encarnações mascaradas da floresta, deverão se desmascarar do humano e se mascarar novamente do saber das abelhas. A mudança necessária

---

<sup>31</sup> Sobre a noção de transformação ver o ensaio “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”, de Eduardo Viveiros de Castro. Por ora, a título apenas de indicação, tenha o leitor advertido que a problematização do deslocamento “do lugar mesmo da política” que tomei aqui como ponto de partida, faz-se tendo em vista o modo como outras culturas, sobretudo as da América indígena, concebem a relação entre humanidade e não-humanidade. Nesse sentido, tomo como referência principal e implícita (a ser desenvolvida oportunamente) o ensaio *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, também do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, ensaio do qual me interessa principalmente o conceito de animismo. Com ele, Viveiros de Castro designa o modo de relação entre humanidade e não-humanidade como sendo, entre esses povos, social e não como natural. (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361-368). Com base nisso, talvez um modo possível de conceber a transformação da política em outra coisa seja concebendo-a, seguindo os conceitos castrianos de transformação e de animismo, como uma espécie de transformação animista da política...

é tão profunda que se costuma dizer que ela é impossível. Tão profunda que se costuma dizer que ela é inimaginável. Mas o impossível está por vir. E o inimaginável nos é devido. O que era o mais impossível e inimaginável, a escravidão ou o fim da escravidão? O tempo do animalismo é o do impossível e o do inimaginável. Este é o nosso tempo: o único que nos resta (PRECIADO, 2014).

## Conclusão: vida nua, vida monstruosa

Chegou a hora de abandonar o barco, de trair a espécie.

Comitê Invisível – Aos nossos amigos

Na sexta parte do capítulo II de *Homo Sacer I*, Giorgio Agamben escreve que aquilo que

deveria aparecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade, é, na origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja aqui definido como homem-lobo e não simplesmente como lobo é decisivo (AGAMBEN, 2014, p. 105).

Levando em conta o contexto no qual isso é enunciado, não é descabido considerar que a figura do monstro seja então uma espécie de variação da “vida nua”. Mas diante disso, não se poderia pensar também o contrário? Não poderia a “vida nua” ser um tipo particular de monstro? E mais: será que não haveria, nesse sentido, uma relação mais profunda e antiga entre aquele que é banido da comunidade e a própria noção de monstruosidade? E se talvez não fosse tanto a “vida nua”, isto é, “a vida separada de sua forma”, “o rendimento fundamental do poder soberano”<sup>32</sup>, mas antes, a vida monstruosa? Esta, ao contrário daquela, não se define tanto por uma privação de forma, mas por um excesso dela. O monstro, nos dizia Foucault, é sempre uma “mistura” (FOUCAULT, 2002, p. 79). Se isso é correto, talvez em nenhum outro lugar, “em nossa cultura”, mostre-se de maneira tão clara o nexo que liga direito de morte e especismo do que nessa figura. Pois, ao sobrepor à vida humana traços animais – ao, por assim dizer, monstificá-la – o poder soberano acaba por revelar, na figura mesmo desse que pode ser morto sem que se cometa homicídio, a própria morte a que estão expostos, desde sempre, os viventes não-humanos. As dificuldades e problemas que a não consideração desse aspecto absolutamente central na discussão biopolítica contemporânea podem ser identificados, como se viu, por exemplo, na ambiguidade que a questão do animal tem no pensamento político de Agamben. Mas, além desse caso, as consequências dessa não consideração podem ser igualmente identificadas em *O poder soberano e a vida nua*:

---

<sup>32</sup> Trata-se, como já foi oportunamente sublinhado, da segunda tese que emerge como conclusão provisória ao final do primeiro volume do projeto *Homo Sacer*: “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, zoé e bios (AGAMBEN, 2014, p. 176).

Não importa do nosso ponto de vista, que a morte do Homo Sacer possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio” (AGAMBEN:2014:102).

No caso do argumento que elabora quando pretende desenvolver uma das teses presentes em *Os dois corpos do Rei*, de Ernst Kantorowicz, é justamente a não consideração desse aspecto que permite a Agamben desconsiderar, por exemplo, o fato de que, nesse caso, trata-se de monstrosidades de naturezas completamente distintas. Enquanto, no “duplo corpo do rei”, o que está em jogo é uma monstrosidade que se forma através da conjugação do humano com o divino, naquela do *homo sacer*, por outro lado, o que está em jogo é uma monstrosidade que resulta da conjugação do humano com o animal. Talvez a não consideração desse ponto, que de resto se manifesta na expressão “não importa”, comprometa, em alguma medida, o sentido do projeto político de Agamben, no que se refere ao destino que ele reserva aos não-humanos.

Seja como for, repetidas vezes Agamben reivindica e anuncia uma “outra política”. Segundo ele, essa “outra política” deveria partir do lugar mesmo onde o poder exerce seu direito de morte, a saber: da própria “vida nua”. Mas, se o que sugerimos é correto, se é o excesso de forma, o monstro, e não a privação dela, a “vida nua”, a “prestação fundamental do poder soberano”, será que uma “outra política” – ou talvez, mais radicalmente ainda, algo distinto dela, uma *outra coisa* – não poderia partir, antes, da assunção e da positivação da própria monstrosidade? Não seria o monstro capaz de escapar, de uma só vez, tanto do racismo quanto do especismo que condiciona, determina e alimenta a política ocidental desde sua origem? Pois não foi justamente esse termo, ao longo da história, empregado para designar tanto aqueles povos cuja forma de vida difere radicalmente daquela que o Ocidente considera aceitável

Não obstante, parece que a diversidade humana quase nunca foi vista pelos homens como ela de fato é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades. Prefeririam ver nela uma espécie de *monstrosidade*” (Grifo meu) (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 362).

como também para designar e neutralizar aqueles que no interior mesmo do Ocidente trazem em si algum potencial de diferenciação, de ameaça: “o Império sempre irá qualificar os seus *hostis* como criminosos, terroristas, *monstros*” (Grifo meu) (TIQQUN, 2014, p. 40).

Nesse sentido, o capítulo III de *Homo oeconomicus: Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*, pode fornecer uma indicação valiosa. Pretendendo sustentar a hipótese de que “la máquina antropológica de Ficino ha sido construida sobre la tela de fondo de una triple confrontación metafísica que tiene lugar en el interior de su teología y de su teoría astrológica entre el hombre, el animal y el demonio astrológico” (ROMANDINI, 2006, p. 145), Romandini fornece uma concepção interessante de monstro, cujo traço mais geral vale a pena recuperar. Dedicando-se, inicialmente, à abordagem do primeiro dos três domínios no quais a questão da antropogênese se coloca na obra ficiniana – a saber: “en sus proposiciones acerca del problema de la resurrección de los cuerpos y de la metempsicose”<sup>33</sup> (Idem, p. 145) – Romandini desenvolve sua análise a partir da interrogação de como

podía Ficino hacer frente, desde el punto de vista doctrinal, a la incorporación del platonismo en la teología cristiana si Platón había sostenido la idea de la metempsicosis y, más peligrosamente aún, de la metempsomatosis? (Idem, p. 147).

Por ora, interessa-nos reconstruir dois momentos principais da argumentação de Romandini sobre este ponto. Em primeiro lugar, que a doutrina da ressurreição elaborada por Ficino precisou conjurar a ameaça que a tese da metempsicose platônica lançava sobre a incorporação do platonismo na teologia cristã do florentino, pois, entre outras coisas, era intolerável para este que “los animales pueden ser parientes reencarnados” (Idem, p. 149). Em segundo, e principalmente, que o termo “elegido por los autores de esta literatura para calificar al ente que resulta de una alma humana que se reencarna en un animal”, seja “monstro”:

El hombre y el animal habían sido demasiado aproximados por metempsomatosis antigua, de allí la importancia crucial acordada por Ficino al hecho de negar su posibilidad teórica. Una vez desplezada la metempsicosis del universo filosófico y teológico, el florentino se ocupa ampliamente del tema de la animalidad del cuerpo de los resucitados (Idem, p. 153).

Tal concepção de monstro nos interessa, particularmente, na medida em que nos permite interrogar se, em seu surgimento, a própria política ocidental não teve que se a

---

<sup>33</sup> Os outros dois domínios são os seguintes: 2) “en la posición de Ficino em relación con la controversia acerca de la posibilidad o de la imposibilidad de trazar un horóscopo de Cristo, el ser excepcional que se halla por encima de la naturaleza demoníaca que supera; 3) en sus proposiciones respecto de la naturaleza ontológica de los demonios astrológicos y la relación que éstos mantienen con la “geometría mística” (Idem, p. 145).

ver, em algum momento, com o problema da metempsicose. Ou, mais especificamente ainda: se não haveria entre esta e a política uma relação, em todos os sentidos, fundamental. De um ponto de vista histórico-filosófico, a primeira parte da interrogação não parece totalmente descabida. Vale destacar, em favor disso, que um dos lugares onde esse tema aparece na obra platônica é na *República*. Além do mais, seguindo uma indicação do próprio Romandini, colhida em Ficino, o tema aparece – mesmo que, nesse caso, de modo apenas pressuposto – também no *Político*. Que o tema da metempsicose se relacione, em Platão, de algum modo, com a política, não parece, portanto, algo difícil de sustentar – ainda que fique faltando precisar os termos e o sentido dessa relação. O que talvez possa surpreender é, todavia, que esse tema sequer seja mencionado na obra daquele discípulo de Platão, cujo pensamento político acabou por exercer tão profunda influência sobre o Ocidente. Que Aristóteles tenha podido no *Livro I* de sua *Política* conceber o “processo natural” (ARISTÓTELES, 1998, 1252a, 25) de gênese da *pólis* sem nenhuma menção a esse tema, é algo que, do ponto de vista que aqui nos interessa, soa no mínimo intrigante. Seja como for, por ora, contentemo-nos em *supor* que tal tema tenha de fato desaparecido da obra aristotélica e, a partir disso, especular sobre as possíveis razões que poderiam ter levado Aristóteles a não considerar a metempsicose em sua *Política*.

Dito isso, compreender as razões de desse desaparecimento não parece difícil. O que a consideração do problema da metempsicose colocaria em questão para o pensamento político aristotélico seria, nada mais nada menos, do que a própria condição de possibilidade da *pólis*. Lembremos, pois, que no Livro I de sua *Política*, Aristóteles precisa garantir, a todo custo, uma série de condições<sup>34</sup> para que o “processo natural” de gênese da cidade possa se dar – o que sugere, todavia, que tal “processo natural” não é tão natural assim, ou, pelo menos, que há uma espécie de força contra-natural que constantemente o ameaça. E embora Aristóteles sublinhe, por um lado, que a *pólis* é anterior à família, que o todo é anterior às partes<sup>35</sup>, ele não deixa de sublinhar, por outro, que a conjugação dos elementos primordiais de cuja articulação a *pólis* depende, podem se dar de um modo diferente do que deveriam se dar. Como se sabe, no pensamento político aristotélico, fêmea e macho, senhor e escravo, se unem, numa certa natureza

---

<sup>34</sup> “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda cidade existe por natureza *se* as comunidades primeiras assim o foram” (Idem, 1252b, 29-30) (Grifo Meu).

<sup>35</sup> “A cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte” (Idem, 1253a, 18-20).



assimétrica da relação (Idem, 1252b), para formar uma primeira comunidade chamada de família. Da união destas, surge a aldeia. Por fim, da união das várias aldeias, a *pólis*. Isso corresponde, por assim dizer, àquilo que, para Aristóteles, seria o “processo natural” de gênese da *pólis*. Todavia, Aristóteles parece ter tão plena consciência da instabilidade no modo como esses elementos primordiais podem se unir que, algumas linhas adiante, ele procura justificar a dominação que gregos podem exercer sobre os bárbaros se valendo justamente do fato de que estes atribuem à mulher e ao escravo a “mesma condição”:

Os bárbaros, não obstante, atribuem à mulher e ao escravo a mesma condição porque não possuem quem mande por natureza e a respectiva comunidade torna-se na de um escravo e de uma escrava. Por isso, como dizem os poetas, [...] ‘é justo que os gregos deveriam dominar os bárbaros’” (Idem, 1252b, 4-9).

Nesse sentido, talvez seja preciso buscar o desaparecimento do tema da metempsicose em sua relação com a política em um sentido próximo a este: como uma espécie de força contra-natural que poderia ameaçar a própria cidade e que, portanto, seria preciso esconjurar. Se esses elementos primordiais que constituem a família – macho e fêmea, senhor e escravo – podem se conjugar de modo a dar lugar a um outro tipo de comunidade, o que dizer então se essas conjugações fossem complexificadas ao extremo, sendo levadas, inclusive, para além da esfera do mundo humano? Será que não estaria em jogo no desaparecimento do tema da metempsicose da teoria política de Aristóteles a própria condição de possibilidade da *pólis*? Em outros termos: o que seria da família e da *pólis* se todo domínio do não-humano, se toda a *zoé*, estivesse povoado de parentes reencarnados? Se é assim, talvez não seja totalmente descabido *sugerir* que o desaparecimento do tema tenha a ver com o fato de que sua permanência teria colocado dificuldade incontornáveis para a constituição mesma da cidade dos homens. Não fosse isso, como Aristóteles poderia garantir, a uma só vez, que a política fosse algo exclusivo da animalidade humana e, ao mesmo tempo, manter os animais fora dela, se o problema metempsicose se colocasse no domínio político? Parece ser a própria “autarquia” da *pólis* que a metempsicose ameaça na medida em que complexificaria ao extremo as relações entre humano e não-humano no mundo antigo.

Mas como dissemos, todas essas questões acerca da relação entre metempsicose e política puderam ser colocadas, bem ou mal, a partir de uma suposição. Outras tantas questões, contudo, poderiam ser colocadas se nos fosse permitido desobstruir uma das vias que permanece vedada pela metempsicose antiga. Pois se nesta se sustentava que

uma alma humana poderia muito bem se reencarnar em um corpo animal, o que impede que uma alma animal pudesse se reencarnar em um corpo humano? Se um animal pode ser um parente reencarnado, o que garante que meu parente, ou melhor, eu mesmo (eu mesmo?), não seja, sem que eu o saiba, um animal reencarnado? Será que, ao contrário do que acredito ser, eu não seria então um homem? Ou melhor: será que, ao contrário do que acredito ser, eu não seria *apenas* um homem? E mais: será que as grandes metrópoles e cidades do planeta estariam, ainda hoje, sem que o saibamos, sendo habitadas por monstros?

O povo por vir será – ou já é – monstruoso?!

## REFERÊNCIA

- AGAMBEN, Giorgio. Arqueología Filosófica (pp. 133-152). In: **Signatura rerum. Sobre el método** (2010a). Trad.: Flavia Cosla y Mercedes Ruviluso, Barcelona. Editorial Anagrama.
- \_\_\_\_\_ Elementos para uma teoria de la potencia destituyente (2015). Disponível em: <http://ficciondelarazon.org/2015/03/23/giorgio-agamben-elementosparauna-teoria-de-la-potencia-destituyente/>.
- \_\_\_\_\_ **Estado de exceção** (2004). Trad.: Iraci D. Poleti, São paulo. Boitempo Editorial.
- \_\_\_\_\_ **L'uso dei corpi** (2014). Vicenza. Neri Pozza Editore.
- \_\_\_\_\_ **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua** (2010). Trad.: Henrique Burigo, Belo Horizonte. Editora UFMG.
- \_\_\_\_\_ **O Aberto: o homem e o animal** (2011). Trad.: André Dias, Ana Bigotte Viera, Lisboa/Portugal. Edições 70.
- \_\_\_\_\_ **O que resta de Auschwitz** (2008). Trad.: Selvino J. Assmann. São paulo. Boitempo Editorial.
- \_\_\_\_\_ O Rosto (pp. 87-94). In: **Meios sem fim Notas sobre política** (2015a). Trad.: Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte. Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_ **O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento** (2011a). Trad.: Selvino J. Assmann, Belo Horizonte. Editora UFMG.
- \_\_\_\_\_ **O uso dos corpos.** (2017). Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo, Boitempo Editorial.
- \_\_\_\_\_ **Uma biopolítica menor** (2016). Trad.: Vinicius Honesko Nicastro. Col. Pandemia. São Paulo. N-1 Edições.
- ARISTÓTELES. **A Política** (1998). Trad.: Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa/Portugal. Editora Veja.
- COMITÊ INVISÍVEL. **Agora: Motim e destituição** (2017). Trad.: Vinicius Honesko São Paulo. N-1 edições.
- \_\_\_\_\_ **Aos nossos amigos: crise e insurreição** (2016). Trad.: Edições antipáticas. São Paulo. N-1 Edições.
- \_\_\_\_\_ **A insurreição que vem** (2013). Trad.: Edições Baratas. Brasil. Junho de 2013. Edições Baratas.

DELEUZE&GUATARRI. O que é filosofia? (2010). Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto alonso Muñoz. São Paulo. Editora 34.

\_\_\_\_\_ **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia I** (2010). Trad.: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo. Editora 34.

DELIGNY, Fernand. **O Aracniano e outros textos** (2015). Trad.: Lara Malimpensa. São Paulo. N-1 Edições.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou** (2002). Trad.: Fábio Landa. São Paulo. Editora UNESP.

DESCARTES, René. **Meditações** (1999). In **Descartes Coleção Os Pensadores**. Trad.: Enrico Corvisieri. São Paulo. Editora Nova Cultura.

FAUSTO, Juliana. **Os desaparecidos do antropoceno** (2014). Disponível em: <https://osmilnombresdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>.

FISCHER, Mark. **Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?** (2016). Trad.: Claudio Iglesias. Argentina. Buenos Aires. Editora Caja Negra.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade** (2005). Trad.: Maria Ermantina Galvão. São Paulo. Martins Fontes Editora.

\_\_\_\_\_ **História da Sexualidade Vol. I** (2010). Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro. Edições Graal.

\_\_\_\_\_ **Os anormais** (2001). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes Editora.

MILLER, Henry. **Trópico de Capricórnio**. (2017). Trad.: Marcos Santarrita e Angela Pessoa. Rio de Janeiro. Editora José Olimpo.

KOLBERT, Elizabeth. **A sexta extinção** (2015). Trad.: Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro. Editora Intrínseca.

KOPENAWA&ALBERT. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami (2015). Trad.: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo. Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jaques Rousseau, o fundador das ciências do homem (pp. 45-55). In: **Antropologia estrutural dois** (2013). Trad.: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo. Cosac Naify

\_\_\_\_\_ As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico e social (pp. 345-356). In: **Antropologia estrutural dois** (2013). Trad.: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo. Cosac Naify.

\_\_\_\_\_ **Raça e História** (pp. 357-399). In: **Antropologia estrutural dois** (2013). Trad.: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo. Cosac Naify.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. (2018). Trad.: Renata Santini. São Paulo. N-1 Edições.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **A comunidade dos espectros I. Antropotecnia** (2012). Trad.: Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila, Florianópolis/SC. Editora Cultura e Barbárie. Coleção PARRHESIA.

\_\_\_\_\_ El estado de excepción y sus articulaciones con una genealogía de los desastres ecosistémicos (2017). Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1539>.

\_\_\_\_\_ **Homo oeconomicus: Marcílio Ficino, la teología y los mistérios paganos** (2006). Buenos Aires/Argentina. Miño y Dávila editores.

\_\_\_\_\_ **Principios de espectrologia: La comunidad de los espectros II** (2016). Buenos aires/Argentina. Miño y Dávila editores.

\_\_\_\_\_ **Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside** (2002). Trad.: Leonardo D'Ávila, Florianópolis/SC. Editora Cultura e Barbárie. Coleção PARRHESIA.

STAROBINSKI, Jean. **É possível definir o ensaio?** (2011). Trad.: Bruna Torlay. Disponível em:

TIQQUN. **Isto não é um programa** (2014). Trad.: Daniel Lühmann. 大字报.

\_\_\_\_\_ Llamamiento. Disponível em: <https://tiqqunim.blogspot.com/2014/09/llamamiento.html>.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental** (2018). Florianópolis/SC. Editora Cultura e Barbárie.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena (pp. 347-399) In: **A inconstância da alma selvagem** (2002). São Paulo. Cosac Naify. \_\_\_\_\_ “Transformação” da antropologia, transformação da “antropologia” (2012). Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132012000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132012000100006&script=sci_arttext).